

Undir borðum

Zur Funktionalisierung von Nahrung und Mahlzeiten
in den Isländersagas

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von

Eva Kraus

aus Cham in der Oberpfalz

2013

Erstgutachter: Prof. Dr. Klaus Bödl

Zweitgutachter: Prof. Dr. Annegret Heitmann, Prof. Dr. Wilhelm Heizmann

Datum der mündlichen Prüfung: 02.07.2013

Danksagung

Allen voran gebührt Prof. Klaus Bödl großer Dank für seine langjährige, interessierte und motivierende Betreuung des Projekts, auf die auch über die geographische Distanz Kiel–München hinweg immer Verlass war. Sehr herzlich bedanke ich mich auch bei Prof. Annegret Heitmann und Prof. Wilhelm Heizmann für das Interesse und die große fachliche und moralische Unterstützung, mit der sie das Projekt begleiteten. Prof. Karin Nickelsen sei ebenfalls herzlich gedankt für ihren Einsatz als Nebenfachprüferin.

Zum Erfolg der archäologischen und volkskundlichen Recherchen für diese Arbeit trug die freundliche Hilfe Árni Björnssons, Gróa Finnsdóttirs und Guðrún Sveinbjarnardóttirs (Þjóðminjasafn Íslands) entscheidend bei, auch ihnen danke ich vielmals.

Ein besonderer Dank geht an meine Kommiliton(inn)en und Mitdoktorand(inn)en sowie an Dr. Alessia Bauer für sehr fruchtbare Diskussionen, Ermutigung und gute Laune, sei es im Oberseminar, bei der Arbeit in der Bibliothek oder bei den Kaffeepausen.

Sabine Thiele sah das Skript durch, verbesserte Tippfehler und sprachliche Übermütigkeiten; Helen Obermayr las ebenfalls Korrektur – beiden vielen Dank! Der größte Dank gilt schließlich meiner Familie, ohne deren Unterstützung diese Arbeit nicht möglich gewesen wäre.

»I conclude with a warm ›hello‹ to those friends who don't care about the book, who won't read the book, and who had to put up with me while I wrote it.«

(Alan Chalmers im Vorwort zu *What is this thing called Science?*)

Inhaltsverzeichnis

Vorrede	2
A. Kontext	5
A.1 Zu Lebensmitteln und Kochmethoden in Wikingerzeit und Mittelalter	6
A.1.1 Vorbemerkung: Zur Notwendigkeit einer historischen Kontextualisierung	6
A.1.2 Mögliche Quellen	10
A.1.2.1 Altisländische geschichtliche Literatur und literarische Geschichtsschreibung . .	10
A.1.2.2 Die altisländischen Gesetzessammlungen	11
A.1.2.3 Archäologie	12
A.1.2.4 Geschichtswissenschaftliche und volkskundliche Literatur	14
A.1.2.5 Das einzige (mehr oder minder) isländische Kochbuch des Mittelalters	17
A.1.3 Ein kurzer Abriss über Lebensmittel und Kochmethoden der Isländer in Wikingerzeit und Mittelalter	18
A.1.3.1 Viehwirtschaft	20
Milch und Milchprodukte	20
Fleisch	27
A.1.3.2 Wildtiere	30
Wildvögel und Eier	31
Robben	33
Wal	34
Muscheln	35
Fisch	35
A.1.3.3 Pflanzliche Nahrung	37
Getreide und Getreidesubstitute	38
Bier, Wein und Met	46
Obst, Gemüse und Kräuter	48
A.1.3.4 Kochmethoden und Feuermaterial	51
A.1.3.5 Ort des Kochens und Essens, Tischausstattung	53
A.2 Zu den Lebensmitteln und Kochmethoden der Isländersagas	55
A.2.1 Viehwirtschaft	55
Milch und Milchprodukte	59
Fleisch	61
A.2.2 Wildtiere	63

	Eier, Wildvögel und bejagte Landtiere	63
	Robben, Wal, Muscheln	64
	Fisch	66
A.2.3	Pflanzliche Nahrung	68
	Getreide und Getreidesubstitute	68
	Bier, Wein und Met	70
	Obst, Gemüse und Kräuter	72
A.2.4	Kochmethoden und Feuermaterial	74
A.2.5	Ort des Kochens und Essens, Tischausstattung	75
A.3	Allgemeine Überlegungen zu Nahrung und Mahlzeiten in den Isländersagas . .	78
A.3.1	Kulinarische Sparsamkeit I: Produktion	78
A.3.2	Kulinarische Sparsamkeit II: Konsumtion	80
A.3.2.1	Befund	80
A.3.2.2	Vergleich mit anderen mittelalterlichen Literaturen	82
	Höfische Dichtung des deutschsprachigen Raums	82
	Altenglische Dichtung	88
A.3.3	Weiteres Vorgehen	94
A.3.4	Nicht jede Nahrung ist ein Symbol: Bäuerliche Lebensweise als gegebener (Handlungs-)Hintergrund	96

B. Text

	Strukturen und Normen der Gesellschaft, ins Essen und Trinken geschrieben	100
B.1	Sozioökonomie. »Enteigentliches Essen« und gesellschaftliche Konstitutionen .	101
B.1.1	Nahrungsökonomie, Selbstbestimmung und Macht	101
B.1.1.1	Allgemeines	101
B.1.1.2	»Fé og frelsi«. Nahrungsökonomie, Selbstbestimmung und Macht in der <i>Egils saga</i>	104
	Bäuerliche Expertise, Landnahme und Etablierung	104
	Nahrungsressourcen und Macht	106
	Bauern und Könige: Thematik und Motivik	107
	Bäuerliche Produktivität vs. königlich-militärische Gewalt	112
B.1.2	Fest, Mahl, Gastfreundschaft und Status	117
B.1.2.1	Fest und Status	117
B.1.2.2	Soziale und literarische Festkonventionen	122
B.1.2.3	»Bell den Gast nicht an und bespucke ihn nicht am Tor«. Alltägliche Gastfreiheit: Konventionen, Status und Charakterfragen	127

Konventionen	127
Gastfreiheit und Status	128
Verluste an Käse und Ehre: Zur <i>Brennu-Njáls saga</i> , Kapitel 47–51	130
»Gewaschen und satt reite der Mann zum Thing, wenn er auch nicht allzu gut gekleidet ist«. Vermögens- und Charakterfragen	134
»Nicht nah, sag ich, ist's zu des Freigebigen Haus«. Geiz	139
B.1.3 Mahl und Gemeinschaft	141
B.1.3.1 »Mit halbem Brot und dem Becher zur Neige gewann ich mir einen Gefährten«. Das Mahl als konstituierende Institution der sozialen Welt	141
Alltägliche und außeralltägliche Tischgemeinschaft, Essen und Trinken	145
»Gut hast du mich bewirtet, und gut werde ich es lohnen«. Teilen der Nahrung, Bündnis und Gemeinschaft in Isländersagas und Rechtstexten	149
B.1.3.2 Die Verbindlichkeit gemeinsamen Essens und Trinkens: Problematisierungen und Verweigerungen	155
B.1.3.3 Brüche. Mahl und Konflikt	169
Problematische, unterbrochene und gescheiterte Mahlzeiten und Feste	169
Betrügerische Mahlzeiten	178
Pervertierte und verkehrte Mahlzeiten	181
Zur Festmahlmotivik der <i>Laxdæla saga</i>	185
B.2 Schimpf und Schande. »Verkehrte« Nahrung und die Körperlichkeit des Essens als Mittel der Aus- und Abgrenzung	189
B.2.1 Injurien in Wort und Tat: Deplatzierte Nahrung und Ausscheidung	189
Zu zwei Trinkszenen der <i>Egils saga</i> , Kapitel 44 und 71	193
B.2.2 Nahrung und <i>níð</i>	200
B.2.3 Kulinarische Platzverweise	213
Befremdliche Speisen	213
Die problematische Liebe zum Essen und Strophe 14 der <i>Grettis saga</i>	218
B.3 Küche und Tafel, verkehrt in Kampf und Tod	227
B.3.1 Kampf und Mahlzeit	227
B.3.2 Kampf, Kochen und Essen	230
B.3.3 Mahlzeit und Tod	242
C. Intertext. Das tägliche Brot.	
Literarkulinarische Einflüsse aus Bibel und geistlichem Schrifttum	251
C.1 Religiös motivierte Nahrungsmotivik in den <i>Vínlandsagas</i>	254
C.1.1 Zum religiösen Diskurs in den <i>Vínlandsagas</i>	254
C.1.2 Die <i>Vínlandfahrten</i> der <i>Grænlendinga saga</i>	258

C.1.3	Die Vinlandfahrten der <i>Eiríks saga rauða</i>	263
C.2	Getreide-, Säckerei- und Ackermotive in der <i>Brennu-Njáls saga</i>	273
C.2.1	Profane Getreidemotivik: Wertschätzung und Charakterzeugnis	273
C.2.2	Drei zentrale Szenen und ihr Kontext	275
C.2.3	Die <i>Brennu-Njáls saga</i> , Altes und Neues Testament, Gunnarr und Höskuldr: Beziehungen	279
C.2.4	Biblische Bilder. Zur Acker- und Säckereimotivik der <i>Brennu-Njáls saga</i>	281
C.2.4.1	Höskuldr auf dem Feld	281
	Exkurs: Ein verkehrtes Abendmahl. Zu Kapitel 116 der <i>Brennu-Njáls saga</i>	286
C.2.4.2	Gunnarr auf dem Feld	289
C.2.4.3	Gunnarr bleibt im Land	292
	Schluss. Essen, Sprechen, Erzählen	297
	Literaturverzeichnis	303
	Verwendete Ausgaben	303
	Sekundärliteratur und Übersetzungen	307

... their morals were not ours; nor their poets; nor their climate;
nor their vegetables even.

(Virginia Woolf, *Orlando*)

Vorrede

Als erzählende Prosatexte in der Landessprache, die sich mit dem Leben und Sterben zwar mächtiger oder herausragender, nicht aber adliger oder heiliger Personen befassen, sind die Isländersagas in der Literatur des europäischen Mittelalters eine außergewöhnliche Erscheinung. Bemerkenswert sind sie nicht nur als ein ganz eigenes Genre, in dem sich Erzählung und Geschichte zu einer Einheit verbinden, die zwar schon im isländischen Begriff *saga* angelegt ist, in der Forschung aber dennoch für Kopfzerbrechen sorgen sollte. In stilistischer Hinsicht kommen sie dem modernen Roman erstaunlich nahe: In nüchternem Duktus, mit charakteristischem *understatement* und manches Mal mit trockenem Humor berichten sie nicht nur vom Außergewöhnlichen, von weiten Reisen, großen Kämpfen, prächtigen Festen, besonders tragischen Fehden oder Lieben, sondern auch vom Alltäglichen, von Hofarbeit, Handel, kleinlichen Streitigkeiten, mehr oder weniger gelingenden Ehen – und vom Kochen, Essen und Trinken. Die Darstellung des Alltags ist jedoch nicht erzählerischer Zweck, sondern nur eines der verwendeten Mittel, um die eigentlichen Themenkomplexe der Sagas zu verhandeln. Diese Arbeit geht der in der Forschung bisher nur gelegentlich gestreiften Frage nach, welche thematischen, strukturellen, motivischen und textuell verweisenden Funktionen Nahrung und Mahlzeiten in den Isländersagas erfüllen.

Die Abgrenzung eines zu untersuchenden Korpus hat immer etwas Künstliches an sich und bietet grundsätzlich Anlass zur Diskussion. Schon die Anzahl derjenigen Texte, die in der Literatur als Isländersaga bezeichnet werden, schwankt je nach In- oder Exklusion einiger an der Grenze zu anderen Genres angesiedelter Texte. Hinzu kommen die *þættir*, eine Gruppe von Texten, die sich von den Isländersagas durch ihre Kürze und entsprechend einfachere Komposition unterscheiden, deren Weltsicht und literarische Mittel jedoch nicht nur teilen, sondern oft sogar besonders pointiert umsetzen. Engen Bezug zu den Isländersagas haben die *Landnámabók*, der im Hochmittelalter kompilierte Bericht über die Besiedlung Islands in seinen verschiedenen Redaktionen, die mit den Isländersagas in einem komplexen Verhältnis gegenseitiger Entlehnungen stehen, und die unter der Bezeichnung *Grágás* ebenfalls in verschiedenen Redaktionen überlieferten Gesetze des isländischen Freistaats (s. A.1.2.2). Schließlich wären die Königssagas zu nennen, Erzählungen über die norwegischen Könige, die mit den Isländersagas generisch eng verwandt und in der Manuskriptüberlieferung teilweise aufs Engste verbunden sind; und auch zur übrigen Sagaliteratur bestehen Beziehungen, die eine Abgrenzung des Untersuchungsbereichs teilweise schwierig machen. Da aber doch eine Grenze dessen gefunden werden muss, was in einer einzelnen Arbeit geleistet werden kann, wurden hier nur jene 36 Texte unter-

sucht, die Kurt Schier unter dem Begriff der Isländersaga fasst.¹ Einige Passagen aus Texten anderer Gattungen der Sagaliteratur werden zur Verdeutlichung einzelner Punkte herangezogen, insbesondere jedoch die *Grágás* als unverzichtbare Referenz gerade in Alltagsdingen, die in den erzählenden Texten als gesetzlich geregelt und allgemein bekannt vorausgesetzt werden.

Freilich sind die genannten 36 Sagas eigentlich nicht nur 36 Texte. Die meisten von ihnen sind in verschiedenen Redaktionen erhalten, in mittelalterlichen Manuskripten ebenso wie in neuzeitlichen Abschriften, die zu einem Teil auf mittlerweile verlorene mittelalterliche Vorlagen zurückgehen. Im Grunde ist jeder einzelne dieser Belege ein Text für sich, der auch als solcher zu analysieren wäre: ›Die‹ Saga von diesem oder jenem Isländer, wie sie heute in Ausgaben und Übersetzungen erscheint, gab es so im Mittelalter nicht. Auch hier musste jedoch wieder eine Grenze des Machbaren gefunden werden. In einer Überblicksarbeit wie dieser ist die am einzelnen Schriftträger orientierte Arbeit nicht mehr zu bewältigen. Es wurden daher die gängigen Ausgaben verwendet und die dort angegebenen Textvarianten, wo sie im gegebenen Zusammenhang relevant sind, in die Analyse einbezogen. Ein Sonderfall im Bezug auf diese Herangehensweise ist die *Fóstbræðra saga*, die in drei Hauptredaktionen erhalten ist. Die längste von ihnen, die in die *Óláfs saga hins helga* der Flateyjarbók integriert ist, galt lange Zeit als eine jüngere und mit unnötigem Beiwerk ausgebaute Fassung, die in Möðruvallabók und Hauksbók erhaltenen kürzeren Redaktionen mit ihrem ›klassischen‹ Sagastil als älter und ursprünglicher. Mittlerweile wird ein gerade umgekehrtes Verhältnis zwischen den Texten angenommen. Dass hier nur die Redaktion der Flateyjarbók verwendet wurde, ist jedoch weniger dieser Neubewertung geschuldet als der Tatsache, dass in den kürzeren Fassungen viele jener Passagen fehlen, die hier von Interesse sind, und die übrigen keine im Vergleich zur Flateyjarbók neuen Aspekte aufweisen. Dies fügt sich in den Charakter der späteren Bearbeitungen der Saga, die unter anderem die humoristischen Züge und ironischen Brechungen der älteren Fassung zugunsten eines mittlerweile verfestigten, nüchternen Stilideals zurücknehmen; denn viele der mit Essen befassten Szenen der *Fóstbræðra saga* haben komische Züge. Über diese Feststellung hinaus bringt ein Vergleich der Texte im gegebenen Zusammenhang keine weiteren Ergebnisse, deshalb wurde auf den durchgängigen Verweis auf die Redaktionen der Möðruvallabók und Hauksbók verzichtet.

Die Übersetzungen der altnordischen, skandinavischen und lateinischen Zitate sind, wo nicht anders angegeben, die der Autorin dieser Arbeit, wobei nicht ausgeschlossen werden kann, dass die ein oder andere Wendung einer zuvor irgendwann einmal gelesenen Übersetzung geschuldet

¹ Vgl. Schier (1970: 34–59). – Aus Gründen der Lesbarkeit wird der Begriff ›Sagas‹ in dieser Arbeit synonym für das Korpus der Isländersagas verwendet, während die Sagaliteratur insgesamt stets als solche bezeichnet wird und ihre anderen Genres mit ihrer jeweiligen kompletten Bezeichnung genannt werden.

ist. Insbesondere bei den Sagazitaten erschien angesichts der sehr unterschiedlichen und nicht immer wissenschaftlichen Standards der vorhandenen Übertragungen eine eigene Übersetzung notwendig: Einerseits konnte nur so eine gewisse Einheitlichkeit gewährleistet werden, andererseits werden Begriffe aus den Bereichen Nahrung und Mahl, wohl weil sie so alltäglich und selbstverständlich vertraut erscheinen, in den vorliegenden Übersetzungen häufig freier wiedergegeben, als es eine gezielte Beschäftigung mit diesem Thema erlaubt. Besonders pointierte Übertragungen anderer Übersetzer werden jedoch ausnahmsweise dort verwendet, wo ein entsprechender rhetorischer Ausdruck wesentlich für die Funktion der betreffenden Textpassage ist.

Auch wenn diese Arbeit bemüht ist, ihr Thema umfassend zu behandeln, konnte nicht das gesamte in den Isländersagas vorhandene Material verwendet werden. Die Beispiele, die zur Illustration eines Punktes herangezogen werden, sind damit nur dies: Beispiele, die immer nur eingeschränkt repräsentativ sein können, da keine Saga und keine ihrer Textpassagen in jeder Hinsicht genauso funktioniert wie eine andere.

Eine zweite Einschränkung muss schließlich der Betitelung der drei Teile dieser Arbeit vorausgeschickt werden. Text, Kontext und Intertext sind, auch was ihre Analyse angeht, im Grunde untrennbar verbunden. Jeder der drei Teile beschäftigt sich dementsprechend zu einem gewissen Grad mit allen drei Aspekten, sein jeweiliger Titel benennt nur eine Gewichtung. Bei einem Thema wie Nahrung und Mahlzeiten, das stark in einer materiellen Kultur verankert ist, die von der unseren wesentlich verschieden war, empfiehlt es sich jedoch, vor der eigentlichen Textanalyse das historische Umfeld zu betrachten, das diese Texte hervorgebracht hat und das sie auf die ein oder andere Weise widerspiegeln. Dem Kontext also sei zunächst die größte Aufmerksamkeit gewidmet.

A. Kontext

A.1 Zu Lebensmitteln und Kochmethoden in Wikingerzeit und Mittelalter

Vi måste vara på vår vakt, när vi utifrån våra begrepp och aktuell terminologi analyserar äldre tiders kostförhållanden.²

Wir müssen auf der Hut sein, wenn wir, ausgehend von unseren Begriffen und aktueller Terminologie, die Nahrungsverhältnisse früherer Zeiten analysieren.

A.1.1 Vorbemerkung: Zur Notwendigkeit einer historischen Kontextualisierung

Beim Versuch einer historischen Kontextualisierung der Lebensmittel der Isländersagas sind zwei potentiell problematische Punkte zu beachten: Einerseits wirft die oft zitierte Geschlossenheit des Korpus der altisländischen Literatur die grundsätzliche Frage auf, ob ein außerliterarischer Kontext, eine relevante ›historische Wirklichkeit‹ des Essens überhaupt gewonnen werden kann – oder muss, wenn die Isländersagas doch treffend als geschlossener Text-Kosmos charakterisiert werden können. Wird dies in positivem Sinne beantwortet, muss angesichts der Zeittiefe von einander durchwirkender Produktion und Rezeption und der Streuung von Entstehungs-, Rezeptions- und Handlungsorten der Sagas ein angemessener geographischer und zeitlicher Rahmen für die außerliterarischen Vorarbeiten gefunden werden.

Die Warnung vor einem Abgleich der Isländersagas mit einer vermeintlich externen historischen Wirklichkeit – und einer daraus resultierenden Wertung der Texte oder ihres historischen Wahrheitsgehalts – wurde insbesondere von Preben Meulengracht Sørensen formuliert.³ Er weist darauf hin, dass die Isländersagas bereits alles an Information über ihre Handlungszeit in sich vereinen, was zu ihrer Entstehungszeit und zur Zeit ihrer schriftlichen Fixierung zur Verfügung stand:

[...] fortælling og digtning, viden om slægter, ejendoms- og bosættelsesforhold, arkæologiske og antikvariske minder, landskabet, loven og den officielle historie, gamle myter til verdens forklaring, alt sammen blev det absorberet af sagaerne, som en del af deres verdensbillede.⁴

[...] Erzählung und Dichtung, Wissen über Familien, Eigentums- und Siedlungsverhältnisse, archäologische und antiquarische Zeugnisse, die Landschaft, das Gesetz und die offizielle Geschichte, alte Mythen zur Erklärung der Welt, all das wurde als ein Teil ihres Weltbildes von den Sagas absorbiert.

² Olsson (1958: 59).

³ Meulengracht Sørensen (1993: 17–19).

⁴ Meulengracht Sørensen (1993: 18).

Die Isländersagas sind bereits Geschichtsschreibung, wie sie zugleich auch (literarische) Geschichtsdeutung sind;⁵ es gibt daher keine externe, von ihnen unabhängige Geschichte, die es unter der literarischen Überformung nur freizulegen gälte. Wo die historischen Informationen der Sagas einmal von denen anderer Quellen abweichen, hat man es mit Varianten ein und derselben Verstehensweise der Welt und der Geschichte zu tun⁶ – und die Variante, von der Moderne lange als Problem oder als Anlass zur Hierarchisierung von Quellen betrachtet, wurde mit Recht als das Wesen des mittelalterlichen Schreibens bezeichnet.

Damit ist jedoch nicht etwa der Kosmos der Isländersagas als eine quasi geschichtslose Blase der historischen Welt entrückt. Meulengracht Sørensens Argumentation, die in der späteren Forschung große Wirkung entfaltete, richtet sich gegen den Versuch, die Isländersagas in Missachtung ihres literarischen Wesens als – im modernen Sinne – historische Quelle für die Wikingerzeit zu retten oder zu verwerfen, nicht aber gegen ihre historische Kontextualisierung. Im Gegenteil, der literarischen Anthropologie, die auf dem Gebiet der altnordischen Literatur von Meulengracht Sørensen mitbegründet wurde (und deren Arbeitsweisen und Forschungsergebnisse auch die vorliegende Arbeit umsetzt), ist gerade an einem Verständnis der Sagas im Kontext des isländischen Mittelalters gelegen, der Zeit also, in der sie ihre uns heute bekannte, schriftliche Form erhielten.⁷ Es geht bei der Rede von den Isländersagas, die Text und zugleich bereits ihr eigener Kontext sind, also nicht um eine stur textimmanente Ausdeutung ohne Blick für die historischen Gegebenheiten, sondern um ein Verständnis des Texts in seinem geschichtlichen Zusammenhang, wohl wissend, dass dieser im Text bereits eine seiner Manifestationen findet.

Den Speisezetteln der Sagaleute aufzustellen und ihn mit den anderweitig historisch greifbaren Ernährungsgewohnheiten des wikingerezeitlichen und mittelalterlichen Island abzugleichen, ist dementsprechend nicht bereits das Ziel dieser Arbeit. Eine Orientierung über die kulinarischen Gegebenheiten von Wikingerzeit und Mittelalter anhand möglichst unabhängiger, nicht-literarischer Quellen ist jedoch ein notwendiger Zwischenschritt auf dem Weg zur literarischen Analyse eines Motiv- und Themenkomplexes, der für die Produzenten und zeitnahen Rezipienten der untersuchten Texte in deren Lebenswirklichkeit verankert und damit unmittelbar präsent war. Die Isländersagas schreiben Geschichte, wie sie dem Mittelalter bedeutungsvoll erschien, auch mit Hilfe der vielfältigen ökonomischen, sozialen und religiösen Bedeutungen von Nahrungsmitteln und Speisen; doch die meisten dieser Bedeutungen sind für die Sagas kein eigenes

⁵ Vgl. Meulengracht Sørensen (1993: 23).

⁶ Vgl. Meulengracht Sørensen (1993: 18f.).

⁷ Vgl. Meulengracht Sørensen (1993: 14f.).

Thema, ihre Kenntnis wird vorausgesetzt. Teilweise können und müssen sie wiederum aus den Texten selbst erschlossen werden. Doch gerade ein solch grundlegendes und deshalb zunächst nicht weiter erklärungsbedürftiges Feld birgt erhebliche Fallgruben für denjenigen, der zur Lektüre nicht die stillschweigend vorausgesetzte Vertrautheit mit völlig alltäglichen Dingen mitbringt. Ohne Kenntnis der historischen Gegebenheiten können mögliche Inhalte eines literar-kulinarischen Kommunikationsakts, die sich für den mehr oder weniger zeit- und ortsgenössischen Rezipienten selbstverständlich erschlossen, missverständlich oder obskur bleiben.

Als willkürlich herausgegriffenes Beispiel sei die in den Sagas gelegentlich erwähnte Grütze angeführt. In der heutigen mitteleuropäischen Kultur wird sie als Arme-Leute-Essen früherer Zeiten betrachtet, trägt Konnotationen von Kindheit, Krankheit und Diät und wird allenfalls zum (privaten) Frühstück verspeist. Vor diesem Hintergrund mag ein Leser etwa eine Erwähnung von Grütze als Gastspeisung als bemerkenswert empfinden und vielleicht als Ausdruck von Armut oder Geringschätzung des Gastes deuten. Doch ist eine solche Lektüre angemessen, wenn Getreide im Entstehungskontext des Textes ein knappes Gut war und daher nicht die Rolle als Grundnahrungsmittel spielte, die wir heute gewohnt und vorauszusetzen geneigt sind? War aber andererseits die aus der Neuzeit bekannte Getreidearmut der isländischen Küche bereits im Mittelalter ähnlich stark ausgeprägt? Und schließlich: Wurde der altnordische *grautr* grundsätzlich auf Basis von Getreide hergestellt? Bevor verstanden werden kann, welchen Status und welche Funktion der einzelne Text einem Gericht wie Grütze zuweist – ob und in welchem Grad also etwa die Missachtung der damit Bewirteten signalisiert werden soll, ob der Text damit (auch) ein anderes oder möglicherweise gar kein Ziel verfolgt –, muss zum Beispiel nach ihrer Beschaffenheit und gegebenenfalls nach Verfügbarkeit und Preis von Getreide im historischen Kontext gefragt werden.

Damit ist es jedoch noch nicht getan, denn kulinarische Sitten und Wertschätzungen werden durch die ökonomischen Gegebenheiten zwar beeinflusst, aber keineswegs determiniert. Welche sozialen oder etwa auch religiösen Konnotationen sich an ein bestimmtes Nahrungsmittel heften, ist auch (und oft nur) aus dem schriftlichen Kontext heraus zu beantworten. Will man das eigene – oft genug beinahe unbewusste – Verständnis des Kommunikationssystems ›Nahrung‹ nicht unreflektiert auf einen mittelalterlichen Text übertragen, bedarf es jedoch zuerst eines Bewusstseins für die Andersartigkeit der jeweiligen materiellen Grundlagen.

Dass eine solche Annäherung an historische (Nahrungs-)Diskurse nicht vollständig gelingen kann, ist selbstverständlich. Ihr Versuch ist dennoch notwendig – jedenfalls im Kontext einer auch literar-anthropologisch ausgerichteten Arbeit. Nichts spricht dagegen, sich Grettir Ásmundarson bei seiner Auseinandersetzung mit dem starken Auðunn mit Blaubeerquark bewor-

fen vorzustellen; doch will man verstehen, was hier eigentlich passiert, welche gesellschaftlichen Normen oder literarischen Topoi an dieser Stelle aufgerufen werden und was möglicherweise über sie ausgesagt werden soll, muss das Bild, das man sich von dieser Szene und dem darin vorkommenden *skyr* macht, so weit wie möglich demjenigen ihrer mittelalterlichen Schreiber, Erzähler oder Hörer angenähert werden. Dass die Lektüre des Textes und seiner Aussagen dennoch der Zeit der jeweiligen Rezipienten (oder analysierenden Kommentatoren) verhaftet bleiben wird, ist nicht ausschließlich zu beklagen, geht es doch auch darum, Texte in ihrem Anderssein für die Gegenwart lesbar zu machen.

Bevor im nächsten Unterpunkt auf mögliche nicht-literarische Quellen, ihre Beschränkungen und ihre Anwendung in dieser Arbeit eingegangen werden soll, muss noch ein geeigneter zeitlicher und geographischer Rahmen für deren Auswertung abgesteckt werden.

Die zeitlichen Grenzen sind schnell gezogen – sie sollten sowohl die Zeit der Handlung der Isländersagas umfassen als auch ihre Entstehungszeit. Zur Entstehung der Sagas gehört auch ihre Fixierung auf dem heute vorliegenden Schriftträger. Nicht also der literaturwissenschaftlich etablierte (und häufig genug von späterer Forschung wieder revidierte) Entstehungszeitpunkt der Saga ›an sich‹, sondern die Manuskriptüberlieferung gibt den *terminus ante quem* möglicherweise relevanter historischer Gegebenheiten und Entwicklungen an. Da in einer Übersichtsarbeit wie dieser die Handschriftenüberlieferung der einzelnen Sagas jedoch nicht im eigentlich wünschenswerten Maße berücksichtigt werden kann, muss anhand der gängigen Ausgaben gearbeitet werden, die sich größtenteils mittelalterliche Manuskripte zur Vorlage nehmen. Wo die mittelalterliche Überlieferung heute Lücken aufweist, greifen die Editionen auf Abschriften aus dem 16. und 17. Jahrhundert zurück. Den wissenschaftlich ausgerichteten Kopisten der Neuzeit war es im Gegensatz zu ihren mittelalterlichen Vorgängern um Treue zum jeweils vorliegenden Original zu tun. Bei aller Variation in der Qualität dieser Abschriften ist hier schlimmstenfalls mit Auslassungen und Schreibfehlern, nicht aber mit Ausschmückungen oder Umarbeitungen zu rechnen. Daher kann der Zeithorizont der Vorarbeiten guten Gewissens auf Wikingerzeit und Mittelalter beschränkt werden.⁸

Der geographische Horizont der betrachteten Quellen wird verhältnismäßig eng gewählt: Da die Isländersagas auf Island entstanden und überwiegend auch dort rezipiert wurden, wird hier zunächst nur Island berücksichtigt. Dies mag auf den ersten Blick etwas willkürlich erscheinen,

⁸ Eine Ausnahme ist die *Heiðarvíg* s., deren erster Teil (bis kurz vor Ende des 15. Kapitels) nur in einer ins 18. Jahrhundert datierenden Nacherzählung ihres Kopisten Jón Ólafssons erhalten ist. Ohne dessen Bemühen um eine originalgetreue Darstellung zu schmälern, wird der Wortlaut dieser Teil der Saga deswegen hier außen vor gelassen. Wo sein Inhalt referiert wird, wird noch einmal ausdrücklich auf die besondere Überlieferungssituation hingewiesen.

deckt doch die Handlung der Isländersagas ein sehr großes geographisches Gebiet ab. Außerhalb Islands wird in den Texten jedoch verhältnismäßig wenig gegessen und getrunken, und wenn, dann in den meisten Fällen nach den gleichen Mustern, die auch für heimische Mahlzeiten Verwendung finden. Bemühungen um eine adäquate Beschreibung fremder Nahrungssitten lassen sich nirgends feststellen. Die plakative Darstellung abweichender Ernährungsgewohnheiten, wie sie in einigen Texten vorkommt, wird hier gesondert behandelt (B.2.3). Lediglich für Norwegen können einzelne Passagen darauf hindeuten, dass die Unterschiede in der Versorgungslage und Ernährung des geographisch und kulturell benachbarten Landes Sagaverfassern und Publikum präsent waren; darauf wird in der Analyse jeweils hingewiesen. Hier sei daher zunächst nur den isländischen Verhältnissen nachgegangen, an denen sich die Sagas vorrangig ausrichten.

A.1.2 Mögliche Quellen

A.1.2.1 Altisländische geschichtliche Literatur und literarische Geschichtsschreibung

Bei der Etablierung eines historischen Kontexts stellt sich die Frage, ob nicht auch die Isländersagas selbst hierfür herangezogen werden können, wenn die anachronistische Spaltung zwischen Literatur und Geschichte doch vermieden werden soll. Die meisten (und insbesondere die älteren) kulturhistorischen Arbeiten zum wikingerzeitlichen oder mittelalterlichen Alltag werten die kulinarischen Hinweise der Sagaliteratur als historische Belege, und dies nicht unbedingt unreflektiert: Insbesondere die Isländersagas stellen in ihrer Nüchternheit und Knappheit den Alltag allem Anschein nach so dar, wie es für ihre mittelalterlichen Adressaten mindestens verständlich und glaubhaft, wenn auch nicht unbedingt aus eigener Erfahrung bekannt war.

Geht es letztlich jedoch um eine Analyse der Texte als solcher, bereitet dieses Vorgehen methodische Schwierigkeiten. Die Zahl, die Detailfülle und damit das Gewicht der Belege für bestimmte Nahrungsmittel würden zum positiven Zeugnis der Sagas hin verschoben – doch für den Text kann es ebenso wichtig sein, was in Abweichung von tatsächlichen Gewohnheiten überproportional häufig oder gerade nicht erwähnt wird. Zweitens ist den Sagas der historische Abstand ihrer eigenen Zeit zur Zeit des Erzählten durchaus bewusst, doch wird er nicht durchgehend markiert; von Saga zu Saga verschieden und meistens unklar ist obendrein, wie verlässlich das eingeflossene mittelalterliche Wissen über alltägliche Gegebenheiten der Wikingerzeit tatsächlich ist. Ob ein Text die andersartigen Gebräuche der Wikingerzeit durchscheinen lässt, eine gewisse Kontinuität betont werden soll oder ein Anachronismus vorliegt, kann nur entschieden werden, wenn aus anderen Quellen bekannt ist, worin die Unterschiede zwischen wi-

kingerzeitlicher und mittelalterlicher Ernährung bestanden. Drittens und allgemein gesprochen birgt die Heranziehung des Untersuchungsgegenstands zur Gewinnung der Analysewerkzeuge bei noch so großer Vorsicht immer die Gefahr von Zirkelschlüssen und unzulässigen Verallgemeinerungen oder Übertragungen; und wenn schon Möglichkeiten bestehen, diese Gefahr zumindest einzudämmen, sollten sie auch wahrgenommen werden.

Aufgrund der oben angesprochenen Geschlossenheit der altisländischen Literatur und Geschichtsschreibung betrifft eine analoge Argumentation, wenn auch in unterschiedlichem Maß, deren gesamten, durch ein dichtes Netz intertextueller, kultureller und personeller Bezüge verbundenen Bestand an Texten.

A.1.2.2 Die altisländischen Gesetzessammlungen

Selbst die hauptsächlich in Manuskripten des späteren 13. Jahrhunderts erhaltenen Gesetze des isländischen Freistaats (versammelt unter dem Oberbegriff *Grágás*), auf die sich die Sagas durchgehend beziehen, bilden davon grundsätzlich keine Ausnahme.⁹ Sie demonstrieren die Untrennbarkeit von Literatur und Geschichte (oder ›historischer Realität‹) vielleicht noch deutlicher als die Sagas selbst: Während ihre mündliche wie schriftliche Überlieferung untrennbar mit derjenigen der Isländersagas verbunden ist, mit denen sie nicht nur den Wertehorizont, sondern auch inhaltliche Elemente teilen, und während insbesondere die beiden heute noch vorliegenden großen Gesetzessammlungen der *Staðarhólsbók* (AM 334 fol.) und der *Konungsbók* (Gks 1157 fol.) am Ende des isländischen Freistaats (ganz ähnlich wie die Isländersagas) die eigene Vergangenheit und die eigene Identität festschreiben sollten – und in diesem Sinne Literatur sind –, geben sie andererseits doch gültiges Recht wieder. Der Grundstock ihrer Bestimmungen geht auf die Rechtssituation des 12. Jahrhunderts zurück, wurde später erweitert und um Neuregelungen ergänzt. *Staðarhólsbók* und *Konungsbók* vereinen zu ihrer Zeit (gerade noch) geltendes Recht mit obsolet gewordenen Bestimmungen etwa zum Sklavenwesen und der ursprünglichen Einteilung der Godentümer. Im Licht ihrer konkreten juristischen Funktion, welche die Lebenssituation zumindest der rechtsfähigen Bewohner Islands zeitgenössisch zur Entstehungszeit der meisten Sagas und auf den ökonomisch wichtigen Gebieten umreißen sollte, erscheint es mir zulässig, die *Grágás* trotz ihrer Nähe zur Sagaliteratur auch als historische Quelle für die landwirtschaftlichen und kulinarischen Realien ihrer Zeit(schichten) zu lesen – unbenommen der Notwendigkeit der Quellenkritik. Denn rechtsfähig war im mittelalterlichen Island (wie generell im europäischen Mittelalter) nicht jeder in gleichem Maße: Arme und

⁹ Vgl. zum Folgenden Meulengracht Sørensen (1993: 110–116) und Naumann (1998).

Frauen blieben teilweise außen vor oder wurden durch Reichere respektive Männer repräsentiert. Ist der Blickwinkel der *Grágás* auch weniger elitär als derjenige der Isländersagas, sieht doch auch sie von der Warte der Privilegierten aus auf die – auf deren – Welt.

Es empfiehlt sich, bei der Gesetzeslektüre das spätere Mittelalter mit zu berücksichtigen, in dem die schriftliche Fixierung und Tradierung der Sagas weiter vor sich ging.¹⁰ Von einem Durchgang der *Járnsíða*, die unter König Magnus VII. Hákonsson hauptsächlich aus den norwegischen Landschaftsgesetzen zusammengestellt und vom isländischen Althing in den Jahren 1271–1273 schrittweise und zögerlich angenommen wurde, wird hier abgesehen: Obwohl sie unter Mithilfe eines isländischen Beraters und Einbeziehung einiger Abschnitte der *Grágás* entstand, konnte sie sich auf Island nicht dauerhaft etablieren, wohl weil sie den Gegebenheiten vor Ort nicht gerecht wurde. Bereits acht Jahre später, also 1281, wurde sie von der sorgfältiger kompilierten *Jónsbók* abgelöst, einer Fusion des alten isländischen und des mittlerweile vereinheitlichten norwegischen Rechts. Auch die *Jónsbók* wurde auf Island nicht widerspruchsfrei angenommen und ein halbes Jahrhundert lang immer wieder auf isländische Bitte hin revidiert, außerdem in der konkreten isländischen Rechtsprechung häufig missachtet. Wo norwegische Regelungen in die *Jónsbók* übernommen wurden, bleibt in einigen Punkten unklar, ob und in welchem Ausmaß sie für Island überhaupt Relevanz besaßen. Dennoch können Kontinuitäten oder Veränderungen der Gesetzeslage auch etwas über diejenigen der isländischen Lebenswirklichkeit aussagen und werden deswegen hier notiert.

Anders als die *Grágás* umfasst die *Jónsbók* kein Kirchenrecht, da dessen Erlass in Norwegen mittlerweile von der Kirche selbst beansprucht wurde. Entsprechend wurde auf Island 1275 ein von kirchlicher Seite überarbeitetes Christenrecht angenommen, das Bischof Árni Þorláksson von Skálholt auf Grundlage des älteren Rechtsbestands erstellt hatte. In den hier relevanten Punkten weicht es inhaltlich nur wenig von der *Grágás* ab, gibt aber, als ein mit seltener Eindeutigkeit örtlich und zeitlich einzuordnender normativer Text, einige interessante Hinweise.

A.1.2.3 Archäologie

Den direktesten Zugang zu wikingerzeitlichen und mittelalterlichen Verhältnissen stellt zweifellos die (Siedlungs-)Archäologie her, im gegebenen Zusammenhang insbesondere Zooarchäologie und Archäobotanik im Rahmen eines interdisziplinär ausgerichteten umweltarchäologischen Ansatzes, wie er seit den späten 1980er Jahren in Island umgesetzt wird.¹¹ Trotz intensiven For-

¹⁰ Vgl. zum Folgenden Strauch (2000a); Strauch (2000b); und *Jónsbók* (2010: xi–xvi).

¹¹ Zur Forschungsgeschichte der isländischen Umweltarchäologie und insbesondere der Zooarchäologie, deren Wurzeln ins beginnende 20. Jahrhundert zurückreichen, vgl. z. B. Amorosi (1996: 22–49).

schungseinsatzes, der mit einer großen Zahl an Publikationen einhergeht, beginnt sich aus den vernetzten Untersuchungen zu verschiedenen Standorten (die Schwerpunkte liegen zur Zeit noch hauptsächlich im Südwesten und Norden der Insel sowie in den Westfjorden) gerade erst ein zusammenhängendes Bild der Siedlungsmuster und Lebensbedingungen in Wikingerzeit und Mittelalter zu entwickeln, das im Licht jeweils neuer Ergebnisse fortlaufende Revision erfährt.¹² Ohne Anspruch auf Endgültigkeit ergeben sich so neue Blickwinkel, die hier soweit wie möglich berücksichtigt werden sollen – selbst auf die Gefahr hin, dass erstens einige der hier referierten Ergebnisse bis zum Erscheinen dieser Arbeit schon wieder überholt sein können und zweitens einem archäologischen Laien beim Zusammentragen relevanter Informationen aus einzelnen Grabungsberichten schnell falsche Schlüsse unterlaufen könnten. Die hier angeführten Interpretationen archäologischer Befunde wurden deshalb bewusst nur einschlägigen Artikeln entnommen.¹³ Dass die Archäologie in ihren Forschungshypothesen und Interpretationen nicht unbeeinflusst ist von der mittelalterlichen Geschichtsschreibung und deren modernen Rezeption, wird in den archäologischen Arbeiten reflektiert, die im Dialog mit gängigen Geschichtsbildern zu neuen oder nuancierteren Erklärungsmustern gelangen.¹⁴ Nichtsdestoweniger ist sie unter den Quellenwissenschaften zur altisländischen Geschichte die relativ unabhängigste, daher wird ihr in dieser Arbeit der Vorzug gegeben. Die Informationen der Archäologie erhellen auch jene Bereiche, die über andere Quellen nur schlecht zu erfassen sind, namentlich die praktischen Seiten des alltäglichen Lebens der Reichen wie der Ärmeren. Für die Produktion und Konsumtion vor Ort geben sie die sichersten Anhaltspunkte.

Allerdings kann die Archäologie (ganz abgesehen von der Abhängigkeit von den jeweiligen Erhaltungsbedingungen, die auf Island, insbesondere für pflanzliche Taxa, nicht die besten sind) meist nur Auskünfte darüber erteilen, *was* angebaut und gegessen wurde, außerdem noch über einige Methoden der Zubereitung und des Verzehrs, soweit sie Spuren im Hausbau oder in den Abfallgruben hinterlassen haben; meistens aber bleibt das *Wie* der Zubereitung und Konsumtion im Dunkeln.¹⁵ Manches, was an den Kulinaria der Isländersagas nach einem Hintergrund zu verlangen scheint, ist von archäologischer Seite aus nicht oder noch nicht zu erhellen. Zur Ergänzung des archäologischen Befundes müssen daher geschichtliche und gegebenenfalls auch volkscundliche Quellen herangezogen werden.

¹² Vgl. z.B. McGovern et al. (2007: 30).

¹³ Sollten sich dennoch – unbewusst – eigene Fehlinterpretationen eingeschlichen haben, ist der Fehler bei der Autorin dieser Arbeit, nicht bei den Archäologen zu suchen.

¹⁴ Vgl. z.B. Orri Vésteinsson et al. (2002: 102–105); besonders kritisch zur Wirkungsgeschichte der mittelalterlichen Geschichtsschreibung und ihrem Einfluss auf die Archäologie Adolf Friðriksson/Orri Vésteinsson (2003).

¹⁵ Allgemein zu Interpretationsschwierigkeiten und Einschränkungen der Aussagefähigkeit archäologischer Befunde vgl. z.B. Beispiel Schulz (2011: 357–359, 366f.).

A.1.2.4 Geschichtswissenschaftliche und volkskundliche Literatur

Die im Grunde erforderliche Durchsicht der verfügbaren Quellen über die Gesetze hinaus – namentlich der isländischen Annalen und insbesondere des *Diplomatarium Islandicum* – konnte im Rahmen dieser Arbeit mit ihrem letztlich literaturwissenschaftlich gelagerten Erkenntnisinteresse nicht geleistet werden. Wendet man sich auf der Suche nach einer Aufbereitung der Quellenlage der geschichtswissenschaftlichen und volkskundlichen Literatur zu, sieht man sich allerdings wiederum vor just jenes methodische Problem gestellt, das es zu umgehen galt, denn hier wird durchgängig auf die altnordische Literatur und Geschichtsschreibung als kulturgeschichtliche Quelle zurückgegriffen. Auch bei einer hier notgedrungen gewählten selektiven Lektüre, die all jene Ergebnisse dieser Forschungsliteratur ausklammert, die sich unmittelbar auf die Isländersagas berufen, ist es offensichtlich, dass die jeweiligen Autoren ebenso wie die Verfasserin dieser Arbeit soweit vorinformiert sind von den literarischen Zeugnissen des isländischen Mittelalters, dass die Rezeption anderer Quellen notwendig davon beeinflusst wird. Den in Frage gestellten Diskurs kurzerhand zu verlassen, ist unmöglich; ihn immerhin im eigenen Sinn zu befragen, bleibt eine gute Idee. Vor allem deshalb (und weniger, um der Pflicht zur Vorstellung einer Forschungsgeschichte nachzukommen, die es zum Thema dieser Arbeit im engeren Sinne nicht gibt) seien zunächst einige wichtige Werke und die Arbeitsweise ihrer Autoren vorgestellt.

Frederik Grøn blickt in seiner Arbeit *Om kostholdet i Norge indtil aar 1500* von 1927 noch auf eine sehr spärliche Forschungslage zum Thema zurück; umso größer ist das Verdienst einer ausführlichen Gesamtdarstellung der wichtigsten Lebensmittelgruppen, ihrer Produktion, ihrem Handel und den jeweiligen Zubereitungsmethoden, von Küchenausstattung, Tischgerät und weiterer verwandter Themen wie Gastfreundschaft und Fasten- und Krankenspeisen. Im Geist seiner Zeit bezeichnet er die norröne Literatur insgesamt als seine wichtigste Quelle für Wikingerzeit und Mittelalter und vermutet für diesen Zeitraum keinen nennenswerten Unterschied zwischen isländischer und norwegischer Ernährung – so zumindest in der Vorrede. Tatsächlich bezieht sich Grøn nicht nur auf die norwegischen und isländischen Gesetzessammlungen, Isländer-, Gegenwarts-, Königs- und Bischofssagas, den ein oder anderen archäologischen Hinweis und die ›bäuerliche Tradition‹, die für ihn noch ungebrochen ins Mittelalter zurückreicht, sondern durchgehend auch auf das norwegische Diplomatarium; Quellen und Überlegungen werden genau aufgeschlüsselt und schließlich auch Unterschiede zwischen Norwegen und Island festgestellt. Dank der methodischen Transparenz und des (von Grøn selbst bemängelten) Charakters der Arbeit als einer reflektierten Materialsammlung ist die Lektüre noch immer loh-

nend, wenn auch der Erkenntnisgewinn in Hinblick auf Island aufgrund der Themenstellung beschränkt bleibt.

Ein ähnliches und ähnlich gründliches Werk speziell für Island könnte so manche Lücke schließen, doch wer sich an dieser Stelle hoffnungsvoll dem etwas jüngeren *Folkekost og Sundhedsforhold i gamle dage, belyst igennem den oldnordiske Litteratur* des Isländers Skúli V. Guðjónsson (1941) zuwendet, sieht sich enttäuscht. Während nämlich in Grøns Arbeit das völkische Sentiment der Zeit am Rande anklingt, ohne die Untersuchung des Gegenstands zu behindern, geht es Guðjónsson letztlich um die große Zuträglichkeit genuin nordgermanischer Ernährung für die Gesundheit des Volkskörpers. Letzterem wird es nach Meinung des Autors nicht schaden, missliche Elemente auszumerzen, wohingegen die Übernahme der verkünstelten Kost fremder Völker den verheerendsten Einfluss auf den Gang der eigenen Geschichte hat: Hatte man sich doch einmal schon beinahe zur Herrschaft über Europa aufgeschwungen – aber dann leider das Falsche gegessen. Die Lektüre wird da nicht nur schnell schwer erträglich, sondern ist aufgrund der fehlenden Methodik und des fantastisch unreflektierten Umgangs mit den Quellen (hier überwiegend Sagaliteratur und Liederreda) für den gegebenen Zweck auch völlig unergiebig.

Die einschlägigen Veröffentlichungen der schwedischen Volkskundlerin Alfa Olsson – neben mehreren Artikeln und Lexikoneinträgen insbesondere die Monographie *Om Allmogens Kosthåll. Studier med utgångspunkt från västnordiska matvanor* (1958) – entstanden im Rahmen ihrer Arbeit für Göteborgs Historiska Museum. Im Geiste der zeitgenössischen ethnologischen bzw. volkskundlichen Forschung geht sie von den atlantischen Inseln als *reliktcentra* (›Relikt-Zentren‹) aus, deren noch rezente, dank der abgelegenen Lage in Altertümlichkeit verharrenden Bräuche Licht auf das frühere Alltagsleben in der ähnlich beschaffenen schwedischen Provinz Bohuslän werfen können. Unter der Annahme einer grundlegenden, zeit- wie länderübergreifenden Kontinuität der Lebensweise der Landbevölkerung – wie sie auch bei Grøn eine große Rolle spielt – gehen in die Analyse gleichermaßen Quellen des römischen Altertums wie zum Beispiel Tacitus, die altnordische Geschichtsschreibung, Literatur und diplomatische Quellen, vor allem aber topographische Literatur und volkskundliche Forschungen aus Skandinavien und den britischen Inseln ein; zur Kontextualisierung schließlich auch Beobachtungen aus anderen Weltgegenden. Forschungsziel ist die Feststellung der in ihrer konkreten Ausformung durchaus als veränderlich begriffenen Grundzüge einer traditionellen westnordischen Ernährungsweise weniger anhand einzelner Nahrungsmittel als in Hinblick auf typische Kombinationen grundlegender Komponenten, wie etwa pflanzlicher Kost mit tierischen Fetten, und Vorgehensweisen wie dem Säuern und Vergären von Lebensmitteln. Das Buch gibt Einblick in Stand, Methoden

und Ziele der volkskundlichen Nahrungsforschung um die Mitte des letzten Jahrhunderts und erhellt so manche damalige Forschungsdebatte, die sich in einschlägigen Artikeln noch immer unentbehrlicher Nachschlagewerke wie dem *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* (KLNLM) nur stillschweigend und einseitig niederschlägt; es bietet außerdem Einblicke in die Praxis traditioneller Nahrungsmittelwirtschaft und damit in Umstände und Probleme, die bereits im Mittelalter von Belang gewesen sein dürften. Spezifisch für das wikingerzeitliche und mittelalterliche Island lässt sich hier allerdings nichts Neues erfahren, zumal Olsson in diesem Punkt häufig auf Grøn und Guðjónsson zurückgreift.

Mit weitaus größerem Gewinn kann die neuere volkskundliche und historische Forschung zu Nahrung und Ernährung herangezogen werden, der es nicht mehr vorrangig um die Feststellung von Kontinuitäten, sondern um eine zeitlich und geographisch differenzierte Untersuchung des Wandels geht. Für Island ist die unbestrittene Autorität auf diesem Gebiet die 2007 verstorbene Anthropologin und Historikerin Hallgerður Gísladóttir, die neben zahlreichen Artikeln und Aufsätzen auch die derzeit maßgebliche Monographie *Íslensk matarhefð* (1999) verfasste. Das diplomatische Quellenmaterial des späteren Mittelalters und der frühen Neuzeit – daneben auch wieder die Sagaliteratur – wird hier ebenso berücksichtigt wie historische und landeskundliche Aufzeichnungen der Neuzeit und die in jahrelanger Feldarbeit gewonnene Materialsammlung des Þjóðminjasafn Íslands zu Arbeits- und Ernährungstraditionen. Letztere sind, bei aller Vorsicht und unter Beachtung der bekannten historischen Variablen, zur Anschauung des Möglichen und damit zur Ideenfindung auch im gegebenen Zusammenhang von Interesse.

Von geschichtswissenschaftlicher Seite aus nähert man sich dem Thema anhand der Dokumentbestände des Mittelalters, etwa Handelsregistern, Preislisten und Briefen, die neben land- und küchenwirtschaftlichen Besitzständen insbesondere den Handel beleuchten. In diesem Bereich ist insbesondere Bruce Gelsingers Monographie *Icelandic Enterprise. Commerce and Economy in the Middle Ages* (1981) zu nennen, in der jedoch die Verflechtung auch neuerer Geschichtsschreibung mit der mittelalterlichen Literatur besonders deutlich wird. Gelsingers Arbeit beruht vorrangig auf den im *Diplomatarium Islandicum* versammelten Quellentexten dokumentarischer Natur, daneben aber auf Werken der altisländischen offiziellen Geschichtsschreibung, wie etwa *Landnámabók* und *Íslendingabók*, und auf der Sagaliteratur. Im Rahmen einer volkskundlichen Arbeit wie der Hallgerður Gísladóttirs, die zudem einen sehr viel größeren Zeitraum als nur das Mittelalter umspannt, erscheint die Nennung literarischer Beispiele als Hinweis darauf, dass das Genannte den mittelalterlichen Verfassern und Hörern der Sagas geläufig war, wenn auch nicht notwendigerweise aus dem eigenen Alltag oder in der später bekannten Form, noch unproblematisch. Im Zusammenhang einer wirtschaftshistorischen Ab-

handlung, die die Entwicklungen konkreter Bedingungen und Abläufe des Handels während eines enger begrenzten historischen Abschnitts beschreibt, erscheint der Rückgriff auf erzählte Handelstransaktionen dagegen fragwürdig. Gelsinger legt hier die Maßstäbe einer Quellenkritik an, die noch die historische Wahrheit aus dem literarischen Gebilde herausfiltern möchte; in den Sagas erwähnte Handelsabläufe liest er als Hinweis auf eine entsprechende Praxis zur Zeit der schriftlichen Entstehung der Isländersagas oder in der historischen Erinnerung der Hörer.¹⁶ Da sich Gelsingers Monographie auf den hier betrachteten Zeit- und Ortsraum konzentriert und eine Vielzahl an Quellen einbezieht, bleibt ihr Informationsgehalt jedoch beträchtlich, selbst wenn sie selektiv auf ihre diplomatisch basierten Informationen hin gelesen wird (in dem Bewusstsein, dass eine solche Vorgehensweise eine ähnlich diskutable Art von Quellenkritik an diesem Buch übt wie dieses wiederum an seinen Quellen).

Die vielen neueren und älteren Artikel, Lexikoneinträge und Abschnitte in geschichtlichen Überblickswerken, die Nahrung und Mahlzeiten im mittelalterlichen Skandinavien, seltener speziell auf Island behandeln, reihen sich schließlich in die hier knapp angerissene Forschungsgeschichte mit ihren jeweiligen Herangehensweisen und Problematiken ein.

A.1.2.5 Das einzige (mehr oder minder) isländische Kochbuch des Mittelalters

Dass in diesem Punkt der vorliegenden Arbeit mit geschichts- und kulturwissenschaftlicher Sekundärliteratur gearbeitet werden muss, begründet sich auch durch das Fehlen einschlägiger historischer Primärquellen. Vor dem Aufkommen einer teils volkskundlichen, teils volkserzieherischen Sachliteratur zu Themen der Ernährung im 18. Jahrhundert¹⁷ beschäftigt sich nur ein einziges Manuskript des ausgehenden Mittelalters explizit mit Essen und Kochkunst. MS Royal Irish Academy 23 D 43 8° ist eine vermutlich norwegisch vermittelte isländische Übersetzung eines Henrik Harpestreng zugeschriebenen dänischen Arzneibuches, wie es ähnlich in NKS 66 8° erhalten ist. Darin findet sich ein kurzes Kochbuch mit Rezepten der im französischen Mittelalter entstandenen Kochkunst:¹⁸ Condimente auf der Grundlage von teilweise exotischen Gewürzen, Nüssen und Mandeln; ofengebackene Pasteten; Fleischgerichte vor allem vom Huhn.

¹⁶ Vgl. Gelsinger (1981: xi–xiv), insb. xif.: »Since they [die Verfasser der Isländersagas] can be counted upon not to include any element in their historical backdrop that would strike nonscholarly contemporaries as untrue, they can be trusted to reflect reality as known to their own times. For instance, if an author who was writing his saga about 1230 states that an Icelander went on a trading trip to England in the early eleventh century, purchased a red kirtle there and returned with it to Iceland, we can be reasonably certain that sometime before about 1230 such trading trips did take place and that red kirtles were brought from England. Whether the event itself actually occurred during the early eleventh century, however, remains questionable«.

¹⁷ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 30–33).

¹⁸ Vgl. Larsen (1931: 48f., 131–35) und Karker (1963).

Selbst die reichsten Haushalte Islands mussten bei der Umsetzung solcher Rezepte auf Schwierigkeiten stoßen, die bei der Beschaffung der teils schon in Kontinentalskandinavien raren und teuren, teils auf Island aller Wahrscheinlichkeit nach gar nicht verfügbaren Rohstoffe (wie zum Beispiel Hirschknöchelmark und frische Trauben) begannen und beim fehlenden Backofen¹⁹ aufhörten. Dennoch sah jemand einen Grund, auch diesen Teil des Buchs zu übersetzen. Es ist vorstellbar, dass die Rezepte in wohlhabenden Haushalten den isländischen Verhältnissen angepasst nachgekocht wurden; so könnte Hirsch- durch Rinderknöchelmark und der in der kontinentalen Mittelalterküche allgegenwärtige Essig durch saure Molke ersetzt worden sein, wollte man nicht teuren Wein auf die Essigherstellung verwenden (für die immerhin eine Anleitung mitgeliefert wird).²⁰ Einige eher exotische Nahrungsmittel konnten für das mittelalterliche Island – in den entsprechenden gesellschaftlichen Kreisen – anhand diplomatischer Quellen oder archäologisch nachgewiesen werden: Für das Jahr 1338 ist eine Sendung von *gingibraad* (entweder ›Ingwerbrot‹, also eine Art Gewürzbrot oder Lebkuchen, oder, nach Grøns Argumentation, Ingwer an sich) von Bischof Håkon von Bergen an seinen isländischen Amtsbruder Jón auf Skálholt belegt,²¹ und auf Bessastaðir, einem wohlhabenden mittelalterlichen Hof südlich von Reykjavík, kamen in einem Kontext aus dem 13. oder 14. Jahrhundert zwei Traubenkerne zu Tage.²² In literarischer Hinsicht interessant ist jedenfalls, dass man auf Island von den kulinarischen Entwicklungen auf dem Kontinent Kenntnis nahm. Dass sich in der isländischen Literatur kaum Verweise auf die Speisesitten anderer Länder finden, darf also nicht als bloße Unkenntnis oder Provinzialismus gedeutet werden.

A.1.3 Ein kurzer Abriss über Lebensmittel und Kochmethoden der Isländer in Wikingerzeit und Mittelalter

Eine umfassende Darstellung der altisländischen Ernährung auf der Höhe der Forschung wurde bei der Entstehung dieser Arbeit schmerzlich vermisst. Das in diesem Kapitel vorgestellte Material kann diese Lücke nicht schließen; wahrscheinlich ist der richtige Zeitpunkt für eine solche Arbeit auch noch nicht gekommen, da in den nächsten Jahren weiterführende Erkenntnisse der isländischen Siedlungsarchäologie zu erwarten sind. Da das Thema der altisländischen Ernäh-

¹⁹ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 207).

²⁰ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 24–26).

²¹ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 244), Grøn (1927: 159). – In hochmittelalterlichen norwegischen Diplomen werden eine ganze Reihe von Gewürzen wie zum Beispiel Nelken, Pfeffer, Zimt und Muskatblüte erwähnt, meist im Besitz königlicher Personen; Safran kommt in Osloer Handelsprivilegien zur Sprache. Für Oslo ist übrigens auch der Handel mit Reis und Mandeln belegt, die auf dem Kontinent zur gehobenen (Festtags-)Küche gehörten, vgl. Grøn (1927: 158f).

²² Vgl. Amorosi et al. (1992: 177, 182).

rung jedoch über den literaturwissenschaftlichen Rahmen dieser Arbeit hinaus auch von kulturhistorischem Interesse ist und eine wenn auch vorläufige Sammlung einschlägiger Erkenntnisse verschiedener Disziplinen möglicherweise dem ein oder anderen Interessierten gute Dienste leisten kann, beschränkt sich die Darstellung hier nicht streng auf jene Aspekte, die sich bei der Analyse der Isländersagas als relevant erwiesen haben. Dem Thema Nahrung und Mahlzeiten gemäß soll andererseits kein historischer Abriss über Landwirtschaft und Nahrungsversorgung versucht, sondern nur ein Überblick über die wichtigsten Lebensmittelgruppen im (früh-)geschichtlichen Zusammenhang gegeben werden. Auch regionale Unterschiede, wie sie besonders zwischen dem Norden und Nordwesten Islands und den übrigen Landesteilen aufgrund der unterschiedlichen klimatischen und geographischen Verhältnisse bestanden, können im Rahmen dieses Kapitels nur in einzelnen Punkten angesprochen werden.²³ Ein solch schneller und notwendigerweise oft ungenauer Rundgang mag genügen, um zunächst ein ungefähres Bild der materiellen Gegebenheiten zu vermitteln und anschließend einen nur auf die faktischen Auskünfte der Sagas abzielenden Vergleich zwischen den Isländersagas und ihrem immerhin bruchstückhaft beleuchteten historischen Umfeld anzustellen: Welche Bereiche werden betont, welche vernachlässigt, herrscht gemeinhin der vielbeschriebene Sagarealismus vor oder wird der kulinarische Alltag offensichtlich überformt?

Bei allen Versuchen, dem historischen Kontext nahezukommen, muss jedoch auch bewusst bleiben, dass vieles nicht mehr zu rekonstruieren ist. Was aus der archäologischen Signatur mit dem jeweils aktuellen Instrumentarium nicht erschlossen werden kann – wie derzeit etwa leicht verwesliche Pflanzenbestandteile –, was in keiner Rechenschaft auftaucht und den schreibenden Zeitgenossen auch anderweitig bedeutungslos erschien, bleibt im Dunkeln. Nur ein Beispiel hierfür sind diejenigen Nahrungsmittel (vor allem Pflanzen), die bei den weniger Gutsituierten Verwendung gefunden haben können, wenn die »eigentliche« Kost knapp wurde, etwa während der kritischen Frühlings- und Frühsommermonate; über die Ungewissheit plausibeler Rückschlüsse aus neuzeitlichen Parallelen kommt man in diesem Bereich kaum hinaus.

Den weiteren Ausführungen sei schließlich noch eine allgemeine und verallgemeinernde Bemerkung zur Ernährungslage im wikingerzeitlichen und mittelalterlichen Island vorangestellt, die zunächst nämlich besser war, als gängige Vorstellungen von der (Mangel-)Ernährung des

²³ So muss, um nur vier willkürlich herausgegriffene Punkte zu nennen, das Nordviertel Islands einer anderen meeresklimatischen und -biologischen Zone des Atlantik zugerechnet werden als die übrigen Landesteile; in den Westfjorden stand weniger Weideland zur Verfügung als etwa im Süden des Landes, wo wiederum ein anderes, nämlich stärker gemeinschaftliches System der Weidenutzung praktiziert wurde als im Norden; und im Osten konzentrierte man sich in der Viehhaltung schneller und durchgängiger auf Schafe als im übrigen Island; vgl. Amorosi (1996: 2f., 440f. und 473f.); Simpson et al. (2002: S. 179f.). Solche Unterschiede der agrarischen Grundlagen und ihrer Nutzung hatten notwendigerweise auch Unterschiede der Ernährung zur Folge, wenn auch innerhalb eines gemeinsamen Rahmens, der hier umrissen werden soll.

›gewöhnlichen Volks‹ im Mittelalter und die heutige karge Landschaft Islands leicht vermuten lassen. In den ersten Jahrhunderten nach der Besiedlung erfreute sich die isländische Bevölkerung einer im zeitgenössischen europäischen Vergleich bemerkenswert guten Gesundheit. Abgesehen von der isolierten Lage, die einen gewissen Schutz vor Seuchen bot, und der im Mittelalter nicht selbstverständlichen Zugänglichkeit sauberen Wassers hatte daran auch eine im Allgemeinen ausreichende und hinreichend ausgewogene Ernährung ihren Anteil.²⁴ Im Laufe der Zeit verschlechterte sich die Versorgungslage jedoch. Aus Annalen und diplomatischen Quellen ist bekannt, dass im Hoch- und Spätmittelalter vermehrt Hungersnöte auftraten.²⁵ Auf deren Spuren stößt auch die Archäologie: Vor allem in Nordisland weisen einige der untersuchten mittelalterlichen Abfallhalden in ihrer Insektenfauna kaum Exemplare der sonst milieutypischen Spezies auf, die von Fett und Knochenmark abhängig sind; alles Essbare am Knochen wurde demnach bis auf den letzten Rest vom Menschen genutzt.²⁶ Die Gründe für die negative Entwicklung waren vielfältig. Zu teilweise irreversiblen Beeinträchtigungen des labilen subarktischen Ökosystems durch die menschliche Bewirtschaftung und dem kälter werdenden Klima – und damit schwierigeren Bedingungen für die Landwirtschaft – traten ungünstige wirtschaftliche und politische Entwicklungen wie die zunehmende Abhängigkeit von Norwegen und später Dänemark, aber auch ein wachsendes sozioökonomisches Gefälle innerhalb der Bevölkerung und damit die Konzentration der knapper werdenden Ressourcen und zu erwirtschaftenden Gewinne auf eine prozentual kleiner werdende vermögende Schicht.²⁷ Damit sind natürlich nur einige Elemente einer sehr komplexen Entwicklung genannt; auf einige ihrer Aspekte wird im Folgenden noch etwas genauer eingegangen.

A.1.3.1 Viehwirtschaft

Milch und Milchprodukte

Wie grundlegend die Viehhaltung für die Agrarwirtschaft des mittelalterlichen Island war, lässt sich schon an der Unzahl der mit ihr befassten Bestimmungen der *Grágás* ablesen. Auch den Ergebnissen der isländischen Zooarchäologie nach gehörten Rinder und bzw. oder Schafe zur Grundausrüstung jeder ganzjährig bewohnten Ansiedlung. Entgegen landläufiger Vorstellungen von mittelalterlicher Ernährung war es weniger das Fleisch der Tiere, auf das die Haltung ab-

²⁴ Vgl. Orri Vésteinsson (2000: 170, 174).

²⁵ Schlechte Ernten und (im Vergleich zur späteren Situation kurzfristiger) Hungersnöte traten auch bereits um das Jahr 975 und in den 1050er Jahren auf, vgl. Ogilvie et al. (2001: 180).

²⁶ Vgl. Buckland (2000: 151).

²⁷ Zur anfänglich wenig ausgeprägten sozioökonomischen Stratifikation der Landnahme-Gesellschaft vgl. Orri Vésteinsson (2000: 169f.).

zielte, als deren Milch, die eines der wichtigsten Grundnahrungsmittel war.

Die *Grágás* widmet sich detailliert den Umständen, unter denen geliehenes und zeitweilig verwahrtes Vieh rechtmäßig gemolken wurde. Genauigkeit war hier angezeigt, denn wie jeder Nahrungsdiebstahl konnte auch die unrechtmäßige Aneignung von Milch die strenge Acht nach sich ziehen, wie die *Grágás* in einem gesonderten Artikel erklärt. Die gleiche Strafe drohte dem, der solches Diebesgut wissentlich annahm oder weiterverwendete. Wer dem Vieh eines anderen etwa durch zu hartes Antreiben so zusetzte, dass die Milch darunter litt, oder es soweit in die falsche Richtung trieb, dass sich sein Erscheinen auf dem Melkplatz um einen halben Tag oder mehr verzögerte, musste mit Landesverweisung rechnen.²⁸ Die *Jónsbók* nimmt hier eine grundlegende Änderung vor, indem sie notgedrungenen Nahrungsdiebstahl straffrei belässt;²⁹ gewöhnliche Diebstähle zogen nun Geldbußen und Ehrverlust nach sich. Für Milchdiebstahl allerdings wurde die Prügelstrafe verhängt (nach König Eiríks Rechtsbesserung von 1294 nur noch dann, wenn der Dieb keinen Schadensersatz zahlen konnte); hatte sich der Betreffende vor dem Verhungern retten müssen, musste er nur dem Eigentümer die Milch ersetzen.³⁰ Die Bestrafung desjenigen, der ein Melken verhinderte oder das Milchvieh eines anderen schädigte, ist auf Geldbußen reduziert. Wie viele andere Punkte wird auch die Problematik verwahrten Viehs kürzer als in der *Grágás* abgehandelt.³¹

Die zentrale Bedeutung der Milchwirtschaft, die sich in solchen Gesetzen bemerkbar macht, bestätigt die Archäologie für Mittelalter und Wikingerzeit: Eine für Milchproduktion typische Verteilung des Schlachters – überwiegend neugeborene oder sehr junge und alte, unproduktiv gewordene Tiere – lässt sich zeitlich durchgehend und insbesondere für den Rinderbestand der Höfe ablesen.³² Milch von Schafen und Ziegen wurde ebenfalls genutzt; das weiter gestreute Schlachter der Schafe weist darauf hin, dass sich hier verschiedene Korrelationen von Alter und Nutzung (Milch, Fleisch und Wolle) der Tiere überlagern.³³ Ziegen waren bei der Besiedlung nach Island eingeführt worden, wurden dort im Mittelalter jedoch selten.

Auch als sich die Umweltbedingungen auf Island im Mittelalter deutlich verschlechterten – woran die importierten agrarischen Wirtschaftsweisen, die den fragileren Ökosystemen Islands

²⁸ Vgl. *Grágás*, *Staðarhólsbók* (233, 237–239, 480, 483), zu Essensdiebstahl allgemein vgl. *Konungsbók II* (165); zur Schädigung des Milchviehs eines anderen vgl. *Staðarhólsbók* (430).

²⁹ D. h., wenn der oder die Betreffende keine Arbeit zu seinem oder ihrem Lebensunterhalt finden konnte und zu verhungern drohte. Zur Bestrafung von Diebstahl, Hehlerei etc. vgl. *Jónsbók* (330–333).

³⁰ Vgl. *Jónsbók* (342f., 406f.).

³¹ Vgl. *Jónsbók* (222f., 226f., 250–255, 316–319).

³² Vgl. für einen Überblick über verschiedene Ausgrabungsstätten Harrison (2006: 39), allgemein und zu einigen Ausnahmen vom üblichen Muster Lucas (2009: 190f.) und für eine landwirtschaftlich eher schwierige Lage in den Westfjorden Ragnar Edvardsson/McGovern (2005: 27).

³³ Für eine detaillierte Diskussion insbesondere im Hinblick auf den wohlhabenden nordisländischen Hof Hofstaðir in der Wikingerzeit vgl. Lucas (2009: 189–202).

vielerorts nicht ausreichend oder rechtzeitig angepasst wurden, ebenso beteiligt waren wie die einsetzenden Klimaveränderungen der grob vereinfachend so genannten ›kleinen Eiszeit‹ des Spätmittelalters und der Neuzeit –³⁴ und vor allem die futterintensive Rinderhaltung problematisch wurde, hielt man am Großvieh fest, wo es ging. Selbst kleine Höfe, auf denen eine reine Schafhaltung rentabler gewesen wäre, hatten nach wie vor einige Rinder; ein höherer Anteil an Kühen im Viehbestand im Verhältnis zur Anzahl der Schafe ging meist (vereinfachend von geographischer Variation abgesehen) mit überlegener wirtschaftlicher Lage und höherem sozialen Status einher.³⁵ Die kulturell verankerte, vor allem aus Norwegen mitgebrachte Ernährungsweise behielt man also auch unter den schwierigeren Bedingungen so weit wie möglich bei. Die Milchwirtschaft mit einer für Island faktisch unvorteilhaften Präferenz für Kühe war ein traditioneller Wirtschaftszweig, auf dem nicht nur großes kulturelles Gewicht lag,³⁶ sondern der sich trotz insgesamt ungünstiger, längerfristig teilweise verheerender Auswirkungen auf Boden und Pflanzendecke zunächst verhältnismäßig ungebrochen fortführen ließ. Dass im Laufe der Zeit jedoch Anpassungen an die neuen und weiter veränderlichen Gegebenheiten vorgenommen wurden, zeigt sich unter anderem im fast überall sichtbaren Rückgang der Rinderbestände im Verhältnis zu den Schafbeständen³⁷ und in den Mustern von Fleisch- und Fischverzehr.

Einen Eindruck vom Umfang der Milchvorratshaltung können vielleicht wiederum die Ausgrabungsergebnisse mehrerer isländischer Höfe aus Wikingerzeit und Hochmittelalter vermitteln. So finden sich in einem Seitenraum des Hofs Stõng im Þjórsárdal (Südland), der ins ausgehende 12. Jahrhundert datiert wird (neuere Thesen gehen auch von einer fortgesetzten Bewirtschaftung im 13. Jahrhundert aus), drei runde Fassabdrücke mit Durchmessern zwischen 1,15 m und 1,44 m. Ähnliche, gruppierte oder einzelne Fassabdrücke sind hauptsächlich für andere Höfe des Stõng-Typs belegt, jedoch auch für die früheren Hofanlagen Grelutóttir und Herjólfsdalur II, einem Langhaus der Landnahmezeit. Die gängige Erklärung als Lagerbehält-

³⁴ Tatsächlich erlebte auch die relativ stabile und warme Periode der Wikingerzeit schon langanhaltende ungünstige Wetterlagen; so hatten die isländischen Bauern etwa um das Jahr 1000 herum mehrere Jahrzehnte lang mit einem verstärkten Auftreten von Packeis und Stürmen zu kämpfen, wie anhand der Eiskernbohrungen auf Grönland festgestellt werden konnte (Packeis verkürzt in den angrenzenden Küstengebieten die Wachstumsperiode empfindlich; Stürme trugen erheblich zur Erosion der isländischen Böden bei). Das Einsetzen langfristiger Klimaverschlechterung machte sich lokal wohl bereits im 13. Jahrhundert, massiver gegen Ende des 14. Jahrhunderts bemerkbar; vgl. Dugmore et al. (2006: 342). Zu den klimatischen Bedingungen im Nordatlantik in Wikingerzeit und Mittelalter vgl. z. B. Ogilvie et al. (2001); Perdikaris/McGovern (2008: 189f.) und Lucas (2009: 29–31).

³⁵ Vgl. Orri Vésteinsson et al. (2002: 112f.); Harrison (2006: 38). Der Archäozoologe Thomas McGovern bemerkt hierzu: »Cattle in Viking age Iceland provided meat, milk, bone, horn, hide, and status«, Lucas (2009: 189).

³⁶ Vgl. Orri Vésteinsson (2000: 171), der darauf hinweist, dass sich die ersten Landnehmer bei der Wahl eines Siedlungsplatzes vorrangig nach den landschaftlichen Anforderungen der Großviehhaltung richteten; vgl. auch Orri Vésteinsson et al. (2002: 110, 118f.).

³⁷ Eine Übersicht bieten Amorosi et al. (1997: 502–505), jüngeren Datums Orri Vésteinsson et al. (2002: 108–110) und McGovern et al. (2007: 40f.).

nis für Milchprodukte leitet sich aus erzählenden und volkskundlichen Quellen her: Isländer- und Gegenwartssagas erwähnen wiederholt große Molke- oder Sauermilchfässer und *skyrbúr*, Räume oder kleine Gebäude zur Lagerung von Skyr und weiterer Vorräte. In dieselbe Richtung weisen auch neuzeitliche Analogien in der traditionellen Milchvorratswirtschaft isländischer Bauernhöfe. Die abweichende Deutung der Fässer als Sammelbehältnisse für Urin, der jedenfalls in jüngerer Zeit in großen Mengen zur Reinigung roher Schafswolle verwendet wurde, beruft sich ihrerseits auf volkskundliche Belege und die paläoökologische Untersuchung einer gemeinhin als *skyrbúr* interpretierten, der konservierten Insektenfauna nach jedoch (aus moderner Sicht) recht unhygienischen Struktur auf Grönland. Vielleicht ergänzen sich beide Erklärungen.³⁸

Über die Verwendung frischer oder nicht entrahmter Milch in Wikingerzeit und Mittelalter ist wenig bekannt; sie wird vor allem im sommerlichen Alltag eine Rolle gespielt und mit dem Rückgang der Kuhhaltung im Laufe des Mittelalters abgenommen haben.³⁹ Für die Hofwirtschaft im Ganzen war vor allem die Milchvorratshaltung von Bedeutung, da das Vieh nicht den Winter hindurch gemolken werden konnte. Ein auch gesamtwirtschaftlich wichtiges Milchprodukt war Butter: Sie wurde nicht nur zum Eigenbedarf hergestellt, in historischer Zeit insbesondere als Beigabe zum Trockenfisch (die Aufnahme von genügend Fett war im rauen Klima Islands sehr wichtig)⁴⁰, sondern sie war auch ein wichtiges Tausch- und Zahlungsmittel.⁴¹ Zu ihrer Herstellung ließ man, so dokumentiert in der Neuzeit, Frischmilch einige Tage lang stehen, bis sich der Rahm absetzte. Diese Schicht wurde zurückgehalten, während die entrahmte Milch unter ihr hervor abgegossen wurde; daher deren isländische Bezeichnung *undanrenna*.⁴² Gebuttert wurde bereits im Mittelalter in hohen, aus Holzlatten gefertigten Butterfässern, ähnlich späteren Modellen, wie sie noch aus der traditionellen Landwirtschaft des 19. Jahrhunderts geläufig sind.⁴³ Aus den Butterklumpen mussten noch Buttermilch und Luft herausgeknetet und Stücke geformt werden. Da die Butter sich halten musste, wenn sie für den Winter aufbewahrt werden oder als Zahlungsmittel dienen sollte, wurde sie bis ins 19. Jahrhundert hinein gesäuert: Der Rahm, aus dem gebuttert wurde, war für gewöhnlich bereits sauer, und der Rest Buttermilch,

³⁸ Vgl. Weinmann (1994: 265f., 315f.); Buckland et al. (1993: 517) und Buckland (2000: 150).

³⁹ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 310).

⁴⁰ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 131).

⁴¹ Vgl. Björn Þorsteinsson (1971) und Hallgerður Gísladóttir (1999: 60); auch z. B. Jónsbók (316f.). Jónsbók (356–359) listet unter den möglichen Zahlungsmitteln für gerichtlich verhängte Bußen »Schlachtfleisch und jede Art Nahrung« auf (»slatrum ok allz kyns mat«); die Rechtsbesserung König Eiríks von 1294 (400f.) nennt Heu und Butter als präferiertes Zahlungsmittel für die Pacht, ersatzweise sollte mit anderen Lebensmitteln oder Stoff (*vaðmál*) bezahlt werden.

⁴² Vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 54f.).

⁴³ Vgl. Granlund (1971: 314).

der beim ›trockenen‹ Kneten in der Butter verblieb, sorgte dafür, dass sie im Laufe der Zeit mehr und mehr nachsäuerte (soll die Butter nicht sauer werden, muss sie in Wasser geknetet, die Buttermilch also sozusagen ausgewaschen werden). Einigen Informanten isländischer Volkskundler zufolge wurde sie dabei sogar immer besser; ordentlich gesäuerte Butter war zudem über 20 Jahre lang haltbar und darin der gesalzenen deutlich überlegen.⁴⁴

Die Säuerung von Lebensmitteln kann allgemein als ein charakteristischer Zug der traditionellen isländischen Küche gelten. Diese Praxis geht mit großer Wahrscheinlichkeit bis in die Landnahmezeit zurück.⁴⁵ Die entsprechenden Verfahren sind in späterer Zeit auch für Norwegen belegt. Auf Island allerdings erreichten sie spätestens in der Neuzeit ein andernorts unbekanntes Ausmaß, was häufig mit der dortigen Salzknappeit in Verbindung gebracht wird.⁴⁶ Über eventuelle Salzimporte nach Island schweigen die Quellen bis ins ausgehende Mittelalter; was an Salz gebraucht wurde, wurde offenbar gänzlich oder zum größten Teil selbst hergestellt. Seit dem Mittelalter belegt ist sowohl das Salzsieden aus Meerwasser als auch das Salzbrennen aus Tang, das so gewonnene ›schwarze Salz‹ galt allerdings zumindest in der Neuzeit als minderwertig und dem Menschen wenig zuträglich. Beide Methoden wurden in den ersten Jahrhunderten in nennenswertem Umfang betrieben. Während jedoch etwa in Norwegen stets genügend Feuerholz zur Verfügung stand, wurde das Brennmaterial in Island schon während des Mittelalters mit dem Rückgang der Wälder knapper. Die heimische Salzgewinnung verschwand im 17. und 18. Jahrhundert gemeinsam mit dem Großteil der bis dahin durch gezielte Bewirtschaftung erhalten gebliebenen Baumbestände und der Praxis des Torfstechens,⁴⁷ während bereits ab etwa der Mitte des 15. Jahrhunderts ein massiver Salzimport einsetzte, der allerdings größtenteils in die Herstellung anschließend wiederum exportierten Salzfishes floss.⁴⁸

Ob nun Salzknappeit dazu führte, dass man sich an andere Verfahren der Konservierung hielt: Säuern, Vergären, Trocknen und Räuchern, einzeln oder in verschiedenen Abfolgen; oder ob der Salzbedarf aufgrund dieser Techniken gar nicht erst besonders groß wurde – der Milchwirtschaft kam jedenfalls auch deshalb besondere Bedeutung zu, weil saure Milchprodukte als ›Konservierungsmittel‹ für andere Lebensmittel verwendet werden konnten.

In großen Fässern wie den oben erwähnten wurde (soweit sie zur Lebensmittelaufbewahrung dienten) wahrscheinlich entweder Skyr oder bei dessen Produktion angefallene Molke für den Winter bevorratet. Die überragende Rolle des Skyr in der traditionellen Ernährung auf Island ist vielfach belegt; Erwähnung findet er bereits in Quellen des norwegischen und isländischen

⁴⁴ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 65f.).

⁴⁵ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (2000: 95f.).

⁴⁶ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (2000: 96).

⁴⁷ Vgl. Orri Vésteinsson/Simpson (2004: insb. 186).

⁴⁸ Vgl. Björn Þorsteinsson (1969b: 712); Björn Þorsteinsson (1969a); und Hallgerður Gísladóttir (1999: 16).

Mittelalters. Unklar ist jedoch, wie ähnlich oder unähnlich das damals so benannte Lebensmittel in Herstellung und Erscheinungsform dem heutigen Skyr war.⁴⁹ In der neuzeitlichen traditionellen Herstellungsweise wurde entrahmte Milch abgekocht und mit einer Portion älteren Skyr und (bzw. oder) Lab angesetzt. Der oben angesprochene sehr frühe Schlachtzeitpunkt von Kälbern reservierte nicht nur die Milch der Mutterkuh für den Menschen, sondern konnte auch das benötigte Lab aus dem Milchmagen des Kalbs bereitstellen;⁵⁰ allerdings ist nicht geklärt, wann die Verwendung tierischen Labs im Norden Europas üblich wurde. Die Milch koagulierte damit zu einer Art Dickmilch. Abhängig von der Menge des Gerinnmittels, der Zeit, die der Ansatz stand und der Menge an Molke, die man ablaufen ließ, konnte Skyr flüssige bis halbwegs stichfeste Konsistenz annehmen. Mittelalterliche Quellen scheinen mit ihren Bezeichnungen für Skyr bereits auf verschiedene mögliche Festigkeitsgrade hinzuweisen. Soweit sich die Geschichte der Skyrherstellung erhellen lässt – leider nicht bis in hier relevante Zeitschichten –, ähnelt diese der seines modernen Namensvetters, jedoch verblieb mehr Molke im fertigen Produkt. Der Molkeanteil durchsäuerte das Skyr und machte es dadurch haltbar.

Neben Skyr gab es in historischer wie in frühgeschichtlicher Zeit eine breite Palette anderer mehr oder minder löffelfester Zubereitungen aus Milch, die sich in ihrer Herstellungsweise – gekocht oder roh, mit oder ohne Milchsäuerung oder dem Zusatz von Lab – ebenso wie in ihren Namen unterschieden. Allerdings lässt sich hier schon in der jüngeren Vergangenheit Dehnbarkeit und Überlappung der jeweils verwendeten Begriffe feststellen.⁵¹ In den Isländersagas erscheinen solche Speisen nur sporadisch, die jeweilige Begrifflichkeit wird daher an gegebenem Ort diskutiert.

Wie Butter diente auch Käse nicht nur unmittelbar der Ernährung, sondern, als praktischerweise festes und haltbares Milchprodukt, auch als Exportartikel, Tausch- und Zahlungsmittel.⁵² Käseherstellung findet in der *Grágás* kurze Erwähnung,⁵³ doch über die angewendeten Verfahren herrscht weitestgehende Unklarheit. In der Neuzeit kannte man zwei grundlegende Zubereitungsarten. Für Sauermilchkäse wurde saure Milch erhitzt und das entstehende Koagulat gepresst. Ein anderes Grundrezept entsprach in den Zutaten demjenigen für Skyr, ging also von entrahmter Frischmilch aus (wohlgemerkt: dieser Begriff ist dehnbar, denn wie oben angemerkt, wurde die Milch schon vor dem Entrahmen einige Tage stehen gelassen) und verwendete

⁴⁹ Vgl. hierzu und zum Folgenden Hallgerður Gísladóttir (1999: 67–73).

⁵⁰ Vgl. Amorosi (1996: 389f.). Grøn (1927: 108) erklärt zur Herstellung von tierischem Lab zur Käseherstellung, dass es als schwach saurer Auszug aus dem kleingeschnittenen Milchmagen gewonnen werde.

⁵¹ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 79–86). Beispielhaft illustriert dies Kvideland (1994) anhand von als *gomme* und *dravle* bezeichneten Milchgerichten in drei verschiedenen Regionen Norwegens.

⁵² Vgl. Gelsinger (1981: 13) und Orri Vésteinsson (2008: 72).

⁵³ Vgl. Grágás, Staðarhólsbók (483).

ein Gerinnmittel, üblicherweise Lab; den Frischkäse presste man wiederum zu Laiben. Ob beide Rezepte bereits in Wikingerzeit bzw. Mittelalter bekannt waren und welches gegebenenfalls das üblichere war, lässt sich aus der Quellenlage heraus nicht entscheiden.⁵⁴ Für das Mittelalter kann jedenfalls von umfangreicher Käseherstellung ausgegangen werden, nicht zuletzt wurde Käse innerhalb Islands (wie auch in Norwegen) als Zahlungsmittel etwa der kirchlichen und weltlichen Abgaben der Bauern eingesetzt. Im Spätmittelalter und der Neuzeit nahm die Käserei, unter dem Einfluss der schlechteren Bedingungen für die Viehhaltung und der Verlagerung des wirtschaftlichen Fokus auf die Fischerei, beträchtlich ab. Käse wurde nun hauptsächlich als Verkaufsartikel, Proviant für Reisende und als festliche Abwechslung zum üblichen Skyr angesehen, der als die ergiebigere, im Alltag daher vorzuziehende Zubereitungsart galt.⁵⁵

Die hauptsächlich bei der Skyrherstellung anfallende Molke schließlich war nicht weniger wichtig als andere Milchprodukte. Ihre vielfältige Verwendung ist bereits für das Mittelalter belegt. In der neuzeitlichen traditionellen Hofwirtschaft ließ man sie in großen Fässern ausgären und lagerte sie danach in geschlossenen Behältern an einem kühlen Ort. Die optimale Säure erreichte sie nach einem Zeitraum von einigen Monaten bis zwei Jahren. Dann konnten in ihr einerseits – wie auch in saurem Skyr – Lebensmittel für den Wintervorrat eingelegt und gesäuert werden; andererseits war sie, mit Wasser verdünnt (in historischer Zeit galt ein Verhältnis von einem Teil Molke auf elf Teile Wasser als optimal) unter dem Namen *blanda* das Alltagsgetränk der Isländer. Was im kontinentaleuropäischen Mittelalter das Leichtbier war, dem, halb Grundnahrungsmittel, halb Standardgetränk, zu jeder Tageszeit zugesprochen wurde, war auf Island verdünnte Molke, die sich in ihrem Gärungs- und Reifeprozess gar nicht so sehr vom obergärigen Bier der Zeit unterschied, deutlich gesünder ist und, unmittelbar nach der Gärung und unverdünnt, mit bis zu zwei Volumenprozent Alkohol aufwarten kann, der allerdings im Laufe der Lagerung zu Essigsäure umgesetzt wird.⁵⁶

⁵⁴ In der älteren Literatur prominent vertreten, jedoch keinesfalls unumstritten, ist die Ansicht, Sauermilchkäse sei »genuin germanisch« und der Einsatz von Lab aus dem Mittelmeerraum übernommen. Olsson (1958: 137–143) führt dagegen an, dass die allseits übliche Verwendung von Tierblasen und -mägen zur Aufbewahrung und Zubereitung von Lebensmitteln die jeweils unabhängige Entdeckung der Wirkung von Lab auf warme Milch wahrscheinlich mache, während andererseits auch kulinarisches Wissen gewandert sei und zur Verfeinerung der Techniken geführt habe.

⁵⁵ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 73–76) und Olsson (1968).

⁵⁶ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 310–312) und Gísli Guðmundsson (1913: 6). Für Norwegen erscheint *blanda* in K. 41 von Bischof Jóns Christenrecht aus den 1270er Jahren als Alltagsgetränk auch und gerade armer Leute: Wer sich eine kostspielige Hochzeit nicht leisten könne, solle das Fest besser mit *blanda* ausrichten als unverheiratet zu bleiben; vgl. Grøn (1927: 95).

Fleisch

Die Versorgung mit Fleisch fiel auf Island (wie auch in Norwegen) in Wikingerzeit und Mittelalter selbst für weniger Begüterte deutlich besser aus als zeitgleich in Mitteleuropa oder in der isländischen Neuzeit. Einer der Gründe war die im vorhergehenden Punkt angesprochene ausgedehnte Rinder- und Schafhaltung, die hier, anders als in Zentraleuropa, den Grundstock der Landwirtschaft ausmachte. Auch wenn die Tiere hauptsächlich Milch oder Wolle liefern sollten, fielen überzählige Jungtiere und alte Tiere zum Schlachten an, deren Knochen regelmäßig im zooarchäologischen Material der Abfallhaufen Islands zu finden sind. Ein umfangreicherer Verzehr von Tieren, die speziell als Schlachtvieh aufgezogen worden waren – wie sich an einem mittleren, an Fleischmasse und -qualität orientierten Schlachtalter ablesen lässt, in dem eine gerade erst beginnende Milch- bzw. Wollproduktion einem bereits erheblichen Aufwand an Futter gegenübersteht – blieb auf atypische Milieus wie etwa die hochrangige saisonale Handelsniederlassung Gásir in Nordisland beschränkt, zu deren Belieferung auf den umliegenden Höfen offenbar auf eine spezielle Nachfrage hin gewirtschaftet wurde.⁵⁷

Die Siedler brachten jedoch nicht nur Kühe und Schafe mit nach Island, sondern in geringerem Umfang auch Ziegen, Schweine, Pferde, Hühner und Gänse. Die frühe Viehwirtschaft entsprach damit noch derjenigen der Herkunftsländer, insbesondere Norwegens.⁵⁸ Ziegen wurden nie in großem Umfang gehalten, und ihr Anteil am Knochenmaterial geht im Laufe der Zeit noch weiter zurück. Schweine dagegen waren im Viehbestand der frühen Höfe gut vertreten, wurden jedoch schon im 10. und 11. Jahrhundert seltener und finden sich vor allem noch in den Abfallgruben reicher Höfe, ein Fingerzeig, dass das Fleisch der Tiere weiterhin geschätzt wurde.⁵⁹ Im Fundmaterial des späteren Mittelalters sind sie schließlich fast völlig verschwunden. Dieser Rückgang spiegelt die sich verändernden Umweltbedingungen wider; wahrscheinlich wurden die Bestände auch bewusst reduziert bzw. aufgegeben, um der einsetzenden Deterioration der Landschaft entgegenzuwirken. Ziegen konnten mit ihrem unregelmäßigen, schwer kontrollierbaren Fressverhalten und dem Verbiss von Bäumen in der fragilen Flora Islands

⁵⁷ Vgl. Harrison (2006: 39–42). Etwas weniger stark ausgeprägt und dem gängigen Milchproduktions-Muster überlagert ließ sich der regelmäßige Verzehr junger, gerade ausgewachsener Rinder und Schafe, vermutlich in Verbindung mit großen (Opfer-)Feiern, auch für das wikingerzeitliche Hofstaðir in Mývatnssveit nachweisen, vgl. Lucas (2009: 188–195, 237–240, 250–252). Zur allgemein guten Ernährungslage in der frühesten isländischen Geschichte auch aufgrund der sicheren Versorgung mit Fleisch vgl. Orri Vésteinsson (2000: 170).

⁵⁸ Vgl. Øye (1980: 7). Zu den folgenden Anmerkungen über Schweine- und Ziegenhaltung auf Island aus archäologischer Sicht vgl. McGovern et al. (2007: 40, 45); McGovern et al. (2001: 157); Krivogorskaya et al. (2006: 387); Harrison (2006: 43); und Lucas (2009: 216–220).

⁵⁹ Exemplarisch hierfür sind die Höfe Hofstaðir und Sveigakot, beide im Mývatnssveit gelegen. Auf dem wohlhabenden Hofstaðir machten Schweine die Wikingerzeit hindurch unverändert 3–4 % des Tierbestands aus, im nordatlantischen Vergleich ein ordentlicher Anteil; zudem wurde ein Teil der Tiere sehr jung verzehrt (also der Qualität Vorrang gegenüber der Quantität des Fleisches gegeben). Der im Laufe der Zeit ärmer werdende Hof Sveigakot dagegen reduzierte seine Schweinebestände – wie auch die Ziegen- und Rinderbestände – zugunsten der Schafhaltung; sehr junge Schweine kamen dort kaum je auf den Tisch; vgl. Lucas (2009: 216–218).

großen Schaden anrichten. Noch zerstörerischer auf die leichten, flachen und weithin instabilen Böden dürften sich Schweine ausgewirkt haben, die bekanntlich gerne wühlen und Wurzeln fressen und damit bei entsprechenden Umweltbedingungen der Wind- und Wassererosion Tür und Tor öffnen. Die Bestimmungen der *Grágás* und der *Jónsbók* zur Schweinehaltung zeigen, dass sie aus eben diesem Grund als »Problemtiere« angesehen wurden, deren Haltung stark reglementiert war: Auf gemeinschaftlich bewirtschaftetem Land waren sie nicht zugelassen, auch nicht im Einvernehmen aller Nutzer bzw. Besitzer.⁶⁰ Darüber hinaus waren Schweine der *Grágás* zufolge nur auf dem Land ihres Eigentümers durch das Gesetz geschützt. Wer ein fremdes Schwein auf seinem Grund und Boden erwischte, konnte von dessen Besitzer also nicht nur die übliche Entschädigungszahlung verlangen, die für das Weidenlassen von Vieh auf fremdem Grund fällig wurde, sondern das Tier auch straflos töten;⁶¹ es sei denn, es handelte sich nach den Worten der *Staðarhólsbók* um ein »*tún svin* [...] *þat er eigi ma rota*«⁶² (»ein Schwein, das gewöhnlich auf der Hauswiese gehalten wird [und] das nicht wühlen kann«), weil es nämlich, wie die *Konungsbók* im entsprechenden Absatz erhellt, durch einen Ring oder ein Querholz in der Schnauze daran gehindert wird.⁶³ Umweltökonomische Überlegungen spielten also in der Tierhaltung durchaus eine Rolle und konnten auch zu ihrer Einschränkung führen. Bei den seltenen späten Schweineknochen schließlich ist nur noch schwer zu entscheiden, ob es sich jeweils um ein vor Ort gehaltenes und geschlachtetes Tier oder um ein konserviertes und importiertes Stück Fleisch handelte, doch scheinen zum Beispiel in der bereits erwähnten, dem Konsumverhalten nach recht exklusiven Handelsniederlassung Gásir im 14. Jahrhundert noch vor Ort Schweine geschlachtet worden zu sein.

Der Verzehr von Pferdefleisch in der vorchristlichen Zeit wird (gerade in der Altnordistik) noch immer gelegentlich weniger mit Ernährung als mit Kulthandlungen in Verbindung gebracht. Der Hauptgrund hierfür ist offenbar das mittelalterliche Verbot dieser Praxis, das sich der *Íslendingabók* zufolge einige Jahre nach der Annahme des Christentums durchsetzte.⁶⁴ Entsprechende Bestimmungen, die so weit gehen, eine Ähnlichkeit zum Verzehr von Menschenfleisch nahezulegen, finden sich in der *Grágás* sowie in Bischof Árnis Christenrecht.⁶⁵

⁶⁰ Vgl. *Grágás*, *Staðarhólsbók* (448f., 487) und *Jónsbók* (160f., 224f., 256f., 408f.).

⁶¹ Der Tierkörper musste allerdings noch unverdorben dem Eigentümer zugänglich gemacht werden; wer ihn selbst verwertete, machte sich wiederum des Essendiebstahls schuldig.

⁶² *Grágás*, *Staðarhólsbók* (431).

⁶³ Vgl. *Grágás*, *Konungsbók* II (121f.).

⁶⁴ Vgl. *Íslendingabók* (17).

⁶⁵ Vgl. *Grágás*, *Staðarhólsbók* (42f.); Biskop Arnes Kristenret (51). Übereinstimmend wird der menschliche Verzehr von Pferdefleisch (wie auch der von Hunden, Katzen, Füchsen, Raubvögeln und -tieren unter Ausnahme des Bären) explizit verboten; die *Grágás* sanktioniert ihn mit Landesverweisung, Bischof Árni – nur noch für den Fall, dass keine akute Notlage zum Verzehr gezwungen hatte – mit einer Geldbuße an den Bischof, außerdem war der Vorfall zu beichten. War ein Schwein an Pferdefleisch geraten, musste es zunächst drei Monate abgemagert werden, danach drei Monate gemästet; anschließend war es essbar. Der gleichen Prozedur, jedoch mit

Der naheliegende Gedanke, mit diesem Verbot sei auf spezifisch kultische Praktiken im Norden reagiert worden, führt jedoch in die Irre; das Verzeherverbot für Pferdefleisch bestand vielmehr in der christlichen Lehre als eines von vielen Nahrungstabus bereits Jahrhunderte vor der Missionierung Skandinaviens.⁶⁶ Dass seine vorübergehende Aussetzung auf Island den Übergang zur neuen Religion erleichtern sollte, lässt daher wohl eher auf eine gewisse Bedeutung von Pferdefleisch für die alltägliche Ernährung schließen, deren Umstellung nicht von heute auf morgen geschehen konnte.⁶⁷ Positive Belege für eine notwendig oder vorrangig kultische Funktion des Pferdefleischkonsums in Skandinavien oder Island gibt es keine. In der isländischen Archäologie findet sich zwar in Abfallhaufen der vorchristlichen Zeit Knochenmaterial geschlachteter Pferde mit Spuren der Konsumtion, jedoch ohne Hinweise auf einen kultischen Kontext, neben anderen gewöhnlichen Haushalts- und Nahrungsabfällen. Sein Anteil am Knochenmaterial ist durchgehend klein.⁶⁸ Ein in aller Regel profaner Verzehr in vergleichsweise geringem Umfang (vielleicht hauptsächlich ausgedienter, überzähliger oder notgeschlachteter Tiere) ist daher am wahrscheinlichsten.

Hühner und zahme Gänse⁶⁹ waren vermutlich von Beginn an ein eher seltener Anblick auf den isländischen Höfen, sie werden jedoch in einigen kirchlichen Besitzverzeichnissen (*mál-dögum*) des 14. Jahrhunderts erwähnt. Die Christenrechte nennen Hühner in ihrer Aufzählung essbarer Tiere,⁷⁰ was aber noch nicht auf einheimische Haltung verweisen muss. Gänse und Enten finden als Wildvögel Erwähnung,⁷¹ bei den laut Bestimmung markierungspflichtigen Vögeln⁷² könnte es sich prinzipiell neben Wildvögeln auch um Hühner oder Hausgänse gehandelt haben. Im archäologischen Befund spielen Hausvögel keine Rolle.⁷³ In der Neuzeit war die

doppelt so langen Fristen für Diät und Mästung, musste ein Schwein unterworfen werden, das von einer menschlichen Leiche gefressen hatte.

⁶⁶ Vermutlich geht das christliche Pferdefleischtabu auf die Einstufung des Tieres als unrein nach 3Mos II, 6 zurück.

⁶⁷ Vgl. Egardt (1962) und Reichstein (2003: 32f.).

⁶⁸ Vgl. z. B. Guðmundur Ólafsson et al. (2006: 401); Orri Vésteinsson et al. (2002: 109); Lucas (2009: 220); für Skandinavien allgemein auch Kaland/Martens (2000: 44). Die im spätmittelalterlichen Kontext von Gásir auftretenden Fragmente von Pferdeknochen dagegen weisen auf eine Verwendung als Rohmaterial für Werkzeug hin, vgl. Harrison (2006: 48). – Pferdeknochenfunde mit Konsumtionsspuren aus städtischen Kontexten in Norwegen sprechen dafür, dass dort noch im Mittelalter dem religiösen Tabu zum Trotz Pferdefleisch verzehrt wurde. Das Gleiche gilt für den deutschsprachigen Raum, vgl. Schulz (2011: 389f., 405f., 422–424, 459), die für sozioökonomisch ganz unterschiedlich einzuordnende Fundkontexte Belege für die alimentäre Nutzung altersschwacher oder zu Schaden gekommener Tiere zusammenstellt (nur in Klöstern und Stiften scheint man sich des Pferdefleischs tatsächlich enthalten zu haben). Eine ähnliche Praxis ist vor diesem Hintergrund auch für das mittelalterliche Island nicht auszuschließen, lässt sich nach meinem Kenntnisstand bisher aber auch nicht belegen.

⁶⁹ Vgl. hierzu Hallgerður Gísladóttir (1999: 138).

⁷⁰ Vgl. Grágás, Staðarhólsbók (43) und Biskop Arnar Kristenret (50). In der gleichen Liste – auch nach Árnis Bearbeitung – werden Braunbären und Rotwild genannt, die auf Island nicht vorkamen.

⁷¹ Vgl. Grágás, Staðarhólsbók (507) und Jónsbók (264f.).

⁷² Vgl. Grágás, Staðarhólsbók (230).

⁷³ Auf Stöng und auf Vatnsfjörður in den Westfjorden wurden Gänseknochen gefunden; allerdings ist es unmöglich, hier zwischen wilden und domestizierten Tieren zu unterscheiden, vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 138).

Geflügelhaltung fast ganz verschwunden, falls die etwas widersprüchliche Schriftquellenlage hier eine Aussage zulässt.

Belege für die Verarbeitung und mögliche Zubereitungsarten von Fleisch sind rar. Das Christenrecht der *Grágás* benennt in seinen Feiertagsregelungen einige Schritte der Schlachtung: Wurde am Samstagabend geschlachtet, sollte das Tier vor der *eykt* (etwa 15 Uhr nachmittags)⁷⁴ enthäutet sein; im Verlauf des Abends durfte es dann noch zerteilt (*saxa*), das ›Fett geschnitten‹ (*skera mör*, hier ist an die Verarbeitung der fettreichen Innereien zu denken, die unmittelbar nach der Schlachtung in Angriff genommen wird) und die Gerichte daraus zubereitet werden, die es am Folgetag geben sollte.⁷⁵

Gut belegt ist die Wurstherstellung – allerdings ein weites Feld verschiedenster möglicher Rezepte.⁷⁶ Für das mittelalterliche Skandinavien zahlreich, vielleicht wegen der schwierigeren Erhaltungsbedingungen nur vereinzelt auch auf Island, kamen bei Ausgrabungen spitze Holzstäbchen zutage, mit denen die Wursthaut (Darm oder andere Innereienhäute) über der Füllung zusammengesteckt und so verschlossen wurde, bevor die Wurst gekocht, geräuchert und bzw. oder getrocknet wurde.⁷⁷ Ein isländisches Kirchenregister aus der Mitte des 14. Jahrhunderts zählt die bevorrateten Mengen einer wurstartigen Zubereitung auf.

Ein anderes, noch heute auf Island und in Westnorwegen übliches Fleischrezept lässt sich ebenfalls archäologisch zurückverfolgen: Bereits in der Wikingerzeit wurden auf Island Schafschädel auf jene typische Weise gespalten, wie sie heute noch bei der Herstellung von *svið*, abgesengtem und gekochtem Schafskopf, zur Anwendung kommt.⁷⁸

A.1.3.2 Wildtiere

Anders als bei der Viehhaltung als dem kulturellen Kern der Landwirtschaft passte man sich bei der Nutzung der isländischen Fauna schnell an die jeweiligen zeitlichen und lokalen Gegebenheiten an.⁷⁹ Wildtiere, insbesondere Vögel, Robben und Fische, wurden archäologischen Unter-

und Ragnar Edvardsson/McGovern (2005: 28).

⁷⁴ Die *Grágás*, Konungsbók I (26) erklärt den Begriff in den Bestimmungen zur Samstagsarbeit.

⁷⁵ Vgl. *Grágás*, *Staðarhólsbók* (34).

⁷⁶ Vgl. zu diesem Punkt Hallgerður Gísladóttir (1999: 103f., 129) und Kaland/Martens (2000: 45).

⁷⁷ Das altnordische Wort für ein solches Hölzchen, *sneis*, ist auch als Personenbeiname belegt, vgl. Grøn (1927: 106).

⁷⁸ Vgl. Amorosi (1992a: 131); McGovern et al. (1998: 124); und Lucas (2009: 203f.).

⁷⁹ Dies ist wohl auch darauf zurückzuführen, dass hier tatsächliche Entsprechungen zu den Umweltverhältnissen im Ursprungsland vorlagen, was die Übertragung von tradierten Erfahrungen und damit das langfristig erfolgreiche Wirtschaften erleichterte, wie man es mindestens gebietsweise für Wikingerzeit und Mittelalter konstatieren darf: Die meisten Vogelbrutbestände blieben trotz alljährlicher ›Ernte‹ bis in die Neuzeit, viele bis in die Gegenwart erhalten. Auch der Riesenalk, aufgrund seiner Flugunfähigkeit und großen Fleischmasse eine äu-

suchungen zufolge auf den Höfen der Landnahmezeit besonders stark bejagt. Die bis zur Ankunft der Nordleute durch menschlichen Eingriff ungestörten Bestände boten ein reichhaltiges Nahrungsreservoir, durch das die Zeit bis zur Stabilisierung der mitgebrachten Viehbestände überbrückt werden konnte. In der frühen Freistaatszeit dominieren dann tendenziell Hoftiere das Knochenmaterial, bevor für das Mittelalter überall auf Island ein Umschwung zur nun in wachsendem Umfang kommerziell betriebenen Fischerei zu beobachten ist.⁸⁰ Der subsistenzwirtschaftlichen Bedeutung von Fischen und Wildtieren ebenso wie dem Gelegenheitscharakter ihrer Beschaffung, der schnelles Handeln erforderlich machen konnte, wird im Christenrecht der *Grágás* Rechnung getragen: Auch an Sonntagen durfte jagen und fischen, wer zuvor dem Messbesuch nachgekommen war und den fünften Teil des Ertrags innerhalb einer Woche zur Verteilung an die Armen bereitstellte;⁸¹ an Feiertagen durften ins Netz gegangene Seehunde erschlagen werden, herausnehmen und nach Hause bringen durfte man sie allerdings erst werktags. Selbst an den 15 höchsten Feiertagen im Jahr waren bestimmte drängende Arbeiten erlaubt: Angetriebenes Holz ebenso wie Wale durften am Strand vertäut oder mit einer Eigentümermarke versehen, Wale im Notfall auch zerlegt werden, wenn sie anders nicht gesichert werden konnten; Eisbären (die Island allerdings nur gelegentliche Besuche abstatteten) und Walrosse durften gejagt und Fische sowie flügelahme Vögel mit dem Spieß bzw. bloßer Hand gefangen werden. Wiederum fällig wurde die mildtätige Abgabe des fünften Teils.⁸² Die größere Abhängigkeit des Nordens von der Fischerei wird in der *Grágás* ebenfalls berücksichtigt: Den Bewohnern des Mývatnssveit war es gestattet, bereits am Abend eines Feiertags ihre Netze wieder auszulegen, wenn der folgende Tag nicht ebenfalls noch ein Feiertag war.⁸³

Wildvögel und Eier

Dass zahmes Geflügel auf Island nie eine große Rolle spielte, dürfte auch auf die Verfügbarkeit wilder Vögel und ihrer Gelege zurückzuführen sein. Wildvögel (vor allem See- und Zugvögel, deren Brutkolonien leicht bejagt werden konnten) sind insbesondere im frühen zooarchäologischen Material Südislands prominent, namentlich für die Grabungsstätten Herjolfsdalur und

berst lohnende Beute, wurde erst im 19. Jahrhundert ausgerottet. Bei Böden und Flora hatte man es dagegen häufig mit Scheinentsprechungen zu den Herkunftsländern zu tun: Die isländischen Böden waren leichter, durch Düngung weniger ansprechbar und insgesamt labiler, die gleichen Pflanzenarten auf Island wesentlich näher an ihrem ökologischen Limit als z. B. in Norwegen. Die Kultursteppe der Herkunftsländer erweckte den trügerischen Anschein weitreichender Entsprechungen zum isländischen Ökosystem, das jedoch eine massive Bewaldung wie jene, die in Europa erst durch den Menschen entfernt worden war (und von deren ursprünglichem Ausmaß im Mittelalter natürlich niemand wusste), gar nicht erst hervorbringen hatte können. Vgl. hierzu McGovern et al. (2007: insb. 29, 41f., 45f.) und Dugmore et al. (2006: 340f.).

⁸⁰ Vgl. Tinsley (1999: 83) und Amorosi (1996: 465–468).

⁸¹ Vgl. *Grágás*, *Konungsbók I* (25f.).

⁸² Vgl. *Grágás*, *Staðarhólsbók* (32, 40f.) und Biskop Arnes Kristenret (45).

⁸³ Vgl. *Grágás*, *Staðarhólsbók* (32).

Tjarnargata 4 (beides wikingerzeitliche Höfe der frühen Besiedlungszeit), wo Vogelknochen über 60 % bzw. über 70 % des gesamten Knochenmaterials ausmachen. Weiter im Norden und für spätere Siedlungen liegt ihr Anteil dagegen fast durchgehend bei unter 5 %, was auf eine Praxis der Vogeljagd als nur ergänzende Nahrungsquelle schließen lässt; nur auf dem Hof Miðbær auf dem seevogelreichen Flatey spielten sie später noch eine größere Rolle. Hier unterlag die Viehwirtschaft engen Flächenbeschränkungen; das zooarchäologische Profil mit einem insgesamt hohen Anteil an Wildtieren ist daher etwas atypisch für einen isländischen Hof. Archäologisch nachgewiesen wurden unter anderem Papageientaucher, Lummen, Schneehuhn (vor allem im Norden), Möwen, Enten und Schwäne; Knochen des im 19. Jahrhundert ausgerotteten Riesenalk fanden sich in Tjarnargata 4. Über frühe Koch- und Konservierungsmethoden lässt sich wenig sagen. Allenfalls deutet die Archäofauna von Hofstaðir in der Mývatnsregion darauf hin, dass man vom hier bei den Vogel-Taxa dominanten Schneehuhn vor der Weiterverarbeitung die fleischarmen Fußknochen entfernte.⁸⁴

Grágás und *Jónsbók* regeln Vogeljagd und Eiersammeln vor allem in Hinblick auf das Besitzrecht dessen, auf dessen Land sich die Vögel befinden bzw. brüten, aber auch in der Absicht, eine Überstrapazierung der Bestände zu verhindern: Auch auf dem eigenen Land durfte an den Nistplätzen kein Raubbau betrieben werden.⁸⁵

Neben Vogelknochen finden sich im zooarchäologischen Material Islands auch Eierschalen; in der Mývatnsregion etwa wurden in Wikingerzeit und frühem Hochmittelalter reichlich Eier von Enten und anderen Wasservögeln verzehrt, daneben auch die von Schneehuhn und Seevögeln. Dieser noch für die Neuzeit belegte stabile Gebrauch und die heute noch existierenden Kolonien sprechen für ein nachhaltiges Wirtschaften mit den Ressourcen zumindest in dieser Region. Offenbar gab man hier dem Sammeln von Eiern bewusst Vorrang vor dem Verzehr ausgewachsener Vögel.⁸⁶ Wahrscheinlich wurde die Nutzung der Vogelkolonien schon früh auch durch lokale Regelungen auf ein verträgliches Maß beschränkt, wie sie schriftlich allerdings erst im 19. Jahrhundert erwähnt werden.

Den Fundmustern nach zu urteilen wurden auch annähernd komplette Eierschalen weggeworfen, diese Eier wurden wohl roh ausgesaugt.⁸⁷

⁸⁴ Vgl. Perdikaris/McGovern (2008: 194f.); Ragnar Edvardsson/McGovern (2005: 28); Tinsley (1999: 79–82); Harrison (2006: 46); und McGovern et al. (2001: 158f.). – Die Funde bewegen sich damit im Rahmen der Wildvogelarten, die in der *Grágás* als Speisevögel in Erscheinung treten, nämlich Wasservögel und Schneehühner, ausdrücklich verboten waren Klauenvögel; vgl. *Grágás*, *Staðarhólsbók* (43, 507).

⁸⁵ Vgl. *Grágás*, *Staðarhólsbók* (506–508) und *Jónsbók* (264–267).

⁸⁶ Vgl. Lucas (2009: 222–226). Die Autoren weisen darauf hin, dass in der gesamten Mývatnsregion die dort massenhaft brütenden Zug-Wasservögel im Knochenmaterial innerhalb des ohnehin sehr geringen Vogel-Anteils nur schwach, die Schalen ihrer Eier jedoch durchgehend vertreten sind: »Eggs were extensively consumed but adult waterfowl were rarely taken« (226).

⁸⁷ Vgl. McGovern et al. (2007: 41f.); McGovern et al. (1998: 125); und Lucas (2009: 225).

Robben⁸⁸

Knochen von Robbenarten finden sich bei den Ausgrabungen über ganz Island verteilt, wenn auch nicht in allen Grabungsstätten. Sie machen meist einen geringen Anteil des gesamten Materials aus. Anders als auf Grönland, wo die Robbenjagd ein Grundpfeiler der Ernährung war, wurden Robben auf Island demnach gelegentlich gejagt, wo es sich anbot oder nottat. Stärker vertreten im zooarchäologischen Material sind sie daher zum Beispiel auf Flatey mit seinen lokalen Beständen. Wie andere Wildtiere wurden Robben, vor allem der heimische Seehund, insbesondere zu Beginn der Besiedlung bejagt. Lokale Walrosskolonien im Süden Islands scheinen von den ersten Siedlergenerationen ausgerottet worden zu sein; das Elfenbein ihrer Stoßzähne war im Früh- und Hochmittelalter ein begehrtes Handelsgut, doch die Tötung sehr junger Tiere lässt den Schluss zu, dass auch ihr Fleisch gegessen wurde.⁸⁹ Nach den Bestimmungen der *Grágás* durften Walrosse wie Robben außerhalb der Fastenzeiten verzehrt werden.⁹⁰ Nach einer nachlassenden Nutzung von Robben im Hochmittelalter – sei es wegen früher Überjagung der Bestände oder geringeren Bedarfs während der vorübergehenden Stabilisierung der Viehwirtschaft – treten ihre Knochen in spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Abfallhaufen wieder vermehrt auf. Dieser Anstieg ist vor allem im Norden zu beobachten: Das kältere Klima brachte verstärkt Packeis vor die Nordküste und mit ihm nicht nur kältere Sommer und schlechten Graswuchs, sondern auch Sattelrobben, die nun den überwiegenden Anteil der gejagten Tiere ausmachen. Die Jagd ging üblicherweise mit Netzen vor sich, die im ufernahen Wasser ausgelegt wurden, wie *Grágás* und *Jónsbók* zu entnehmen ist.⁹¹

Neben dem Fleisch wurden auch die Knochen der Tiere genutzt; wie Vieh- und Walknochen lieferten sie Rohmaterial für Gebrauchsgegenstände, aber auch Brennmaterial. Die Knochen

⁸⁸ Vgl. zum Folgenden Ragnar Edvardsson/McGovern (2005: 27); Orri Vésteinsson et al. (2002: 103, 111); McGovern et al. (2001: 161); Amorosi (1992: 127–129, 131); Amorosi (1996: 377, 442f.); Pierce (2009); Tinsley (1999: 78); Harrison (2006: 45); und Perdikaris/McGovern (2008: 192–199).

⁸⁹ Die Anwesenheit von Walrössern an der Südküste Islands ist an sich erstaunlich, da das Klima während der Wikingerzeit dort schon recht warm für die Tiere gewesen sein dürfte; allerdings war zum Zeitpunkt der Besiedlung gerade eine kältere Periode zu Ende gegangen. Funde unbearbeiteter Walrossstoßzähne und -knochen sowohl ausgewachsener als auch sehr junger Tiere in den Reykjavíker Grabungsstätten Aðalstræti und Tjarnargata 4, beides Höfe der Landnahmezeit, lassen den Schluss auf lokale Kolonien mindestens in dieser Region zu, der auch durch einige frühe Ortsnamen auf Reykjarnes gestützt wird. Ein in der spätmittelalterlichen Handelsniederlassung Gásir gefundenes, einzelnes Stoßzahnfragment (ohne korrespondierende Knochenfunde) lässt sich dagegen am ehesten als Rest importierter Ware interpretieren. Vgl. Pierce (2009); Amorosi et al. (1997: 502); und Harrison (2006: 44).

⁹⁰ Vgl. *Grágás*, Staðarhólsbók (43). Bischof Árnir Christenrecht (51) dagegen zählt Walross zu den nicht essbaren Tieren; zu seiner Zeit war diese Regelung für Island obsolet.

⁹¹ Vgl. *Grágás*, Staðarhólsbók (32, 514) und *Jónsbók* (274f.). Man könnte versucht sein, die gesonderte Bestimmung der *Jónsbók* (342f.) zum Diebstahl von Seehunden als einen Hinweis auf die Bedeutung der Robbenjagd zu deuten. In den Manuskripten des Nyere Landslov handelt der entsprechende Abschnitt des Þjófabálkr statt von einem Seehund (*selr*) von geschlagenem Heu (*slætrigr*) als Diebesgut; vgl. Den nyere Landslov (171). Ob eine bewusste Anpassung der Gesetzeslage oder aber nur ein Schreiberfehler, etwa eine falsch aufgelöste Abkürzung, hinter der isländischen Form der Passage steht, könnte nur eine Überprüfung anhand der Manuskripte erhellen.

von Meeressäugtieren brennen aufgrund eines höheren Fettgehalts besser und länger als die in Mittelalter und Neuzeit ebenfalls zum Einheizen verwendeten Schafsknochen.

Wal

Walknochen machen im bisher untersuchten zooarchäologischen Fundmaterial insgesamt einen recht kleinen Teil aus, finden sich aber in allen Landesteilen und für alle geschichtlichen Abschnitte. Dass Wale in der gesamten Nordatlantikregion schon seit prähistorischer Zeit als Nahrung dienen, steht ohnehin außer Zweifel. Wenn Walknochen im archäologischen Material nicht stärker vertreten sind, spiegelt das vielleicht den Gelegenheitscharakter des Walfangs wider: In Wikingerzeit und Mittelalter wurde kein Walfang auf offener See betrieben, die Tiere wurden erlegt bzw. gesichert, wenn sie in Küstennähe geraten oder bereits gestrandet waren. Zudem wurden Wale an Ort und Stelle zerlegt, Schlachtabfälle verblieben damit großteils am Strand; und schließlich waren Walknochen als Werkstoff und Brennmaterial noch gut weiterzuverwenden.⁹²

Die Besitzrechte an erlegten oder angetriebenen Walen, aber auch nur angetriebener oder beim Zerlegen wieder ins Meer verlorener Walbarte (*talkn*) oder Knochen, und die korrekte Verteilung zwischen eventuellen Land- und Strandrechtsbesitzern, Jägern, Findern des Wals, Findern der Harpune im Wal (die Aufschluss über die Identität des erfolgreichen Jägers gibt), der am Anstranden und Zerlegen des Wals Beteiligten und, falls sich der Wal auf einer Almende befand, später Hinzugekommenen ist in *Grágás* und *Jónsbók* in einer ganzen Reihe von Abschnitten sehr genau geregelt.⁹³ Darin zeigt sich die große Bedeutung, die ein Walfang oder -fund für Ernährung und Überleben haben konnte. Über die Weiterverarbeitung erfährt man auch hier denkbar wenig. Dass etwa *rengi*, ein besonders fettreiches Gewebe aus dem Bauch des Wals, und *spik*, Speck bzw. Blubber, eigens Erwähnung finden, wird kaum überraschen; beides war auch in der Neuzeit besonders begehrt.⁹⁴ In den genauen Aufzählungen der zu vergebenden Teile des Wals wird jedoch eine Tendenz deutlich, die auch für andere Nahrungsressourcen gilt: Im mittelalterlichen Island wurde alles Verwertbare auch verwertet; Verschwendung wäre selbst für die führenden Gruppen fehl am Platze gewesen.

⁹² Vgl. Amorosi (1996: 377); Ragnar Edvardsson/McGovern (2005: 27f.); Harrison (2006: 35, 45), interessanterweise sprechen hier Funde von Narwal-Rippen eher für deren Verzehr als für eine Verarbeitung des Knochens, während das Christenrecht der *Grágás* ebenso wie Bischof Árnis Christenrecht den Verzehr von Narwal verbietet, vgl. *Grágás*, *Staðarhólsbók* (45), *Biskop Arnar Kristenret* (51); und Amorosi et al. (1997: 502–505).

⁹³ Vgl. z.B. *Grágás*, *Staðarhólsbók* (500f., 510–533, 537f.) und *Jónsbók* (268–291).

⁹⁴ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 199).

Muscheln

Etwas erstaunlich wirkt vor diesem Hintergrund, dass Muscheln⁹⁵ auf Island lange nicht als ›richtiges‹ Nahrungsmittel empfunden wurden: In der Neuzeit galten sie bis in die jüngere Vergangenheit als Not- und Behelfsnahrung; in den schriftlichen Quellen des Mittelalter werden sie nicht erwähnt.⁹⁶ Die Archäologie bestätigt dieses Bild nicht eindeutig, denn tatsächlich finden sich größere Mollusca wie etwa Miesmuscheln in vielen wikingerzeitlichen und mittelalterlichen Abfallschichten. In der Neuzeit ist örtlich ein starker Anstieg zu verzeichnen, der vor dem Hintergrund der schwieriger werdenden wirtschaftlichen Lage mit einiger Wahrscheinlichkeit schon für diese Zeit auf einen Verzehr in Hungerperioden schließen lässt. Allerdings gibt es auch Indizien dafür, dass bereits im Mittelalter, wie ebenfalls für die Neuzeit dokumentiert, Schalentiere als Köder an den Fangleinen für Seefisch verwendet wurden (Netze wurden im seichten Wasser vor dem Strand vor allem für den Robbenfang und zum Fischen in Binnengewässern ausgelegt)⁹⁷. So scheint für Miðbær auf Flatey ein größerer Verbrauch an Mollusca mit intensiviertem Fischfang parallel zu gehen, wodurch sich der menschliche Verzehr der Muscheln natürlich nicht ausschließen lässt. Auf Hofstaðir und anderen Höfen des Mývatnssveit wurden größere Muschelschalen, den Gebrauchsspuren nach zu schließen, als Löffel oder anderweitige Gerätschaft verwendet – dass ihr Inhalt zuvor verspeist wurde, wird hier von den Autoren als unwahrscheinlich angesehen –, während teilweise verbrannte Ansammlungen sehr kleiner, teilweise noch geschlossener Miesmuscheln nicht auf Verzehr, sondern am ehesten auf Salzgewinnung aus (gewöhnlich mit Muscheln behaftetem) Seetang hinzuweisen scheinen. Auch die Verwendung von Muscheln als Beifutter für Vieh wurde vorgeschlagen. Es ist jedenfalls nicht auszuschließen, dass bereits vor den ersten schriftlichen Belegen um das Jahr 1700 in Zeiten der Nahrungsknappheit, etwa im Spätwinter und Frühling, zur Not auch Muscheln verzehrt wurden; eine größere Rolle scheinen sie nicht gespielt zu haben.

Fisch

Bemerkenswert ist die weite Verbreitung der Überreste seegebundener Wildtiere ins Inland, die sich etwa in der Mývatnsregion und am inneren Eyjafjörður (Nordisland) noch 50 bis 80 Kilo-

⁹⁵ Vgl. zu diesem Punkt Hallgerður Gísladóttir (1999: 188f.); Amorosi (1992a: 130); Amundsen (2004: 208f.); Krivogorskaya et al. (2006: 390); Buckland (2000: 152); und Lucas (2009: 186, 235f.).

⁹⁶ Anders in Norwegen, wo der Verkauf von Austern in König Magnus Lagabøtes Stadtrecht von 1276 erwähnt wird: Frischer Fisch und Austern durften demnach nur direkt von den Booten aus oder auf den Brygger verkauft werden, vgl. Grøn (1972: 129).

⁹⁷ Zu archäologischen Funden von Angelhaken und Senkern vgl. Kristján Eldjárn et al. (1959). Das Fischen auf See mit Fangleinen ebenso wie Netze und ihre Einsatzorte, daneben das Fischstechen, weitere Hilfsmittel wie Dämme und das Fangen der Fische mit bloßer Hand werden in der Grágás sowie weitgehend entsprechend in der Jónsbók behandelt, vgl. Grágás, Staðarhólsbók (32f., 40f., 267, 507, 510) und Konungsbók II (123); Jónsbók (162f., 262–265).

meter vom Meer entfernt finden. Das gilt für Seevögel und ihre Eier, Robben und Muscheln, insbesondere jedoch für Seefisch.⁹⁸ An den Flussläufen, entlang derer sich die Besiedlung weiter ins Hinterland zog, wurde zwar vor allem lokaler Süßwasserfisch gegessen, doch daneben taucht bereits in auf das späte 9. Jahrhundert datierten Schichten Seefisch im Fundmaterial auf, der später überall auf Island eine immer größere Rolle spielt. Ähnliche Befunde einer Verteilung mariner Ressourcen ins Landesinnere ergaben sich auch für frühe Höfe in Südwest- und Ostisland. Spätestens im 10. Jahrhundert gab es demnach ein Verteilungs- und Handelsnetz, das mindestens einen Großteil der Insel umfasste und durch das auch über größere Strecken lokale Ressourcen ausgetauscht wurden. Seefisch – den in Küstennähe und im Inland jeweils gefundenen Skelettteilen nach zu Trockenfisch verarbeitet – wurde landesintern gehandelt, lange bevor der überseeische Trockenfischhandel im 14. Jahrhundert auf Island zunehmend Fuß fasste. Die Bootsmannschaften arbeiteten teilweise bereits von speziell dafür eingerichteten, saisonal bewohnten Unterkünften aus, Vorläufern späterer Fischersiedlungen (archäologisch nachgewiesen sind solche Unterkünfte derzeit ab dem 13. Jahrhundert). Es wurde also bereits früh eine auf Überschussproduktion und Handel ausgerichtete, in gewisser Weise spezialisierte Fischerei betrieben, wenn auch von Menschen, die außerhalb der Fangsaison Bauern waren oder sich bei Bauern verdingten. Im Unterschied zu der späteren, hochspezialisierten Belieferung der europäischen Märkte vorrangig mit Kabeljau, je nach Trockenmethode und Größe als Rotscher (etwa 40–70 cm) oder Stockfisch (etwa 70–110 cm) gehandelt,⁹⁹ wurden für den frühen Inlandsmarkt eine Reihe von Arten verarbeitet, neben Kabeljau und dem ebenfalls überseeisch gehandelten Schellfisch auch beispielsweise Köhler und Leng. Der rasch aufgebaute Binnenhandel ermöglichte es Siedlern in landwirtschaftlich ungünstigeren Regionen, namentlich den Westfjorden, ihre Wirtschaftsweise von Beginn an massiv oder sogar vorrangig auf die Fischerei zu stützen, wenn daneben auch auf jedem permanent bewohnten Hof die üblichen Landwirtschaftsformen betrieben wurden.

War Fisch (je nach Region und Jahreszeit frisch oder getrocknet, Süßwasser- oder Seefisch)

⁹⁸ Vgl. Lucas (2009: 222–234, 250f.).

⁹⁹ Größennormen wurden insbesondere von der Hanse forciert (interessanterweise bestimmen jedoch bereits Grágás, Konungsbók II (125) und Jónsbók (282f.) eine eigentumsrechtlich relevante Entfernung vom Ufer anhand einer Größennorm für *þorskr*, Dorsch bzw. Kabeljau). Außerdem sind unter 60 cm und über 110 cm lange Fische zum »Rundtrocknen« zum Stockfisch (geköpft und ausgenommen jeweils zwei Fische am Schwanz zusammengebunden über Stangen gehängt, vorzugsweise bei kaltem Wetter) schlechter geeignet. Kleinere Tiere konnten, an Bauch und Rücken entlang in zwei im Schwanz noch zusammenhängende Hälften geschnitten und so über das Trockengestell gehängt, auch bei etwas wärmerer und feuchterer Witterung zu Rotscher verarbeitet werden; vgl. Krivogorskaya et al. (2006: 389) und Perdikaris/McGovern (2008: 199f.). Genauer zu den verschiedenen Verarbeitungsmethoden vgl. Vollan (1959). – Inzwischen sind ältere Kabeljaue mit einer Länge von über 80 cm, die im Spätmittelalter noch die mittlere Norm darstellte, sehr selten geworden. Die Überfischung dieser großen und mit bis zu hundert Jahren sehr langlebigen Art verschärft sich überproportional zur Fangquote, da die Fische seit geraumer Zeit in immer jüngeren Jahren abgefischt werden, bevor sie ausreichend zur Regeneration der Bestände beitragen können; vgl. hierzu Amorosi (1996: 476–494).

also bereits seit der Besiedlung in allen Landesteilen ein wesentlicher Bestandteil der Ernährung, steigt sein Anteil am zooarchäologischen Material ab dem 13. Jahrhundert weiter an. Seefisch, der wie gesagt in kleineren Mengen schon ab dem späten 9. Jahrhundert bis weit ins Inland gehandelt und konsumiert wurde, hat nun überall einen Anteil von mehr als 50 % der insgesamt verzehrten Tiere. Diese Entwicklung ist auch in landwirtschaftlich begünstigten Gebieten zu beobachten – etwa auf Storaborg an der Südküste, dessen spätmittelalterliche Abfallschichten einen Großteil Fisch aufweisen; Hoftiere aller Art folgen erst an zweiter Stelle. Dies ist umso bemerkenswerter, als an der Südküste aus Mangel an guten Häfen die Fischerei stets nur in bescheidenem Umfang betrieben wurde.¹⁰⁰ In Spätmittelalter und Neuzeit dominierte die Fischerei also nicht nur den Überseehandel, sondern wurde, vor dem Hintergrund schlechterer Bedingungen für die Landwirtschaft, auch für die einheimische Ernährung immer wichtiger. Hier herrscht Übereinstimmung zwischen archäologischem Befund¹⁰¹ und Handelsdokumenten¹⁰². Auch die *Jónsbók* wirft ein Schlaglicht auf die gestiegene Bedeutung des Fischkonsums auf Island bei insgesamt schwierigerer Ernährungslage – und auf den beginnenden Druck des europäischen Markts: Die Rechtsbesserung König Eiríks aus dem Jahr 1294 verbietet es auf isländischen Wunsch hin, in Zeiten der Nahrungsknappheit große Mengen Trockenfisch aus Island zu exportieren.¹⁰³

A.1.3.3 Pflanzliche Nahrung

Ist schon das Wissen über tierische Nahrungsmittel begrenzt, stößt man bei Getreide, Obst und Gemüse an noch engere Grenzen des Rekonstruierbaren. In der Literatur wird häufig die Meinung vertreten, Pflanzen (inklusive Getreide) seien nie mehr als eine Randerscheinung der isländischen Ernährung gewesen.¹⁰⁴ Es stellt sich jedoch die Frage, wie weit die magere Quellen-

¹⁰⁰ Zu den wichtigsten Fangplätzen im Mittelalter vgl. Björn Þorsteinsson (1959).

¹⁰¹ Vgl. zum Vorhergehenden McGovern et al. (2007: 30, 41–44); Orri Vésteinsson et al. (2002: 101, 111f.); Amorusi (1996: 377); McGovern et al. (1998: 125f.); Ogilvie/McGovern (2000: 389); McGovern et al. (2001: 158f., 161); einschlägig, wenn auch leider etwas ungenau in der Darstellung Ragnar Edvardsson/McGovern (2005); eine neuere Diskussion anhand des schon früh auf kommerzielle Fischerei ausgerichteten Hofes Gjögur an der Nordwestküste bei Krivogorskaya et al. (2006); zu Interpretationsfragen und für die nordatlantischen Länder im Zusammenhang Þorðarinn/McGovern (2008).

¹⁰² In der historischen Literatur wird – leider ohne allzu genaue Quellenangaben – von den stetig steigenden Preisen für Trockenfisch berichtet, die auch auf einen größeren Verbrauch im Inland zurückgeführt werden. Der im 14. Jahrhundert einsetzende Export nach Norwegen und das Eingreifen der Engländer und später der Hanse in den isländischen Fischfang und Trockenfischhandel vor Ort beschleunigten die Preissteigerung jeweils noch einmal massiv. Vgl. Björn Þorsteinsson (1959: 3125) und Þorkell Jóhannesson (1933: 63f., Fußnote 1); davon abhängig Gelsinger (1981: 185–187).

¹⁰³ Vgl. *Jónsbók* (420f.); Gelsinger (1981: 184).

¹⁰⁴ So z. B. Orri Vésteinsson (2000: 170, 174): Die gute Gesundheit früher Isländer sei erstaunlich, »because vitamin C would have been in short supply in a diet based almost entirely on meat and dairy products«. Dies sei möglicherweise durch die konstante Verfügbarkeit der tierischen Nahrung ausgeglichen worden: »[...] while the

lage diesen Schluss rechtfertigt. Auch wenn kein Zweifel daran bestehen kann, dass die Viehhaltung den wichtigsten Teil der Landwirtschaft ausmachte, muss bei solchen Aussagen doch beachtet werden, dass der archäologische Befund gerade bei schwierigen Erhaltungsbedingungen wie den isländischen nur in günstigen Fällen etwas über die Pflanzenteile aussagen kann, die einmal im Abfallhaufen landeten. Die häufig aufschlussreiche Pollenanalyse ist in der Bestimmung weniger ortsgenau, teils auch weniger genau in der Taxonomie und nur eine Option, sofern die in Frage stehende Kulturpflanze ausreichende Mengen an Pollen produziert und nicht zum heimischen Wildbestand gehört, so dass außer über einen eventuellen signifikanten Rückgang, wie er auf Island nach der Besiedlung etwa für die Birke zu beobachten ist, keine Aussage über eine Nutzung getroffen werden kann.

Andererseits war gerade die Wikingerzeit eine Phase landwirtschaftlicher Innovationen auch in den nordeuropäischen Ländern. Wichtige Entwicklungen wie die Pflugschar, mit der die Scholle gewendet statt nur geritzt wird, das Kummet und die Drei-Felder-Wirtschaft begannen sich durchzusetzen.¹⁰⁵ Auf das im Vergleich zur Neuzeit wärmere Klima des Früh- und Hochmittelalters wurde bereits hingewiesen. Es besteht also Grund genug, trotz aller Schwierigkeiten auch den (möglichen) pflanzlichen Bestandteilen der Ernährung nachzugehen.

Getreide und Getreidesubstitute

Dass auf Island in Wikingerzeit und Mittelalter Getreide angebaut wurde, ist allgemein bekannt; ein Pollenprofil aus der Nähe von Reykjavík, das dicht unter dem Landnahme-Tephra von 871±2 Gerstenpollen aufweist, liefert sogar einen der ersten Belege für die Besiedlung Islands.¹⁰⁶ Historiker und Archäologen sind sich außerdem darin einig, dass aller Wahrscheinlichkeit nach nur Gerste angebaut wurde.¹⁰⁷ Über alles weitere dagegen herrscht einige Unklarheit: »Vitneskja er [...] af skornum skammti um þennan þátt í atvinnuháttum Íslendinga fyrr á öldum, ekki er ljóst hve víðtæk akuryrkjan var og nákvæma vitneskju skortir um hvenær hún lagðist af og ástæður þess«¹⁰⁸ (»Es gibt wenig Information über diesen Bereich der Erwerbsarten der Isländer in früheren Zeiten, es ist nicht klar, wie umfangreich der Ackerbau war, und es mangelt an genauen Informationen, wann er aufgegeben wurde und was die Ursachen dafür waren«). Nicht abschließend geklärt ist auch die Frage, ob auch im Norden der Insel zumindest anfangs

fare was no doubt monotonous and simple, there seems to have been plenty of it«.

¹⁰⁵ Vgl. Elsner (2004: 67f.).

¹⁰⁶ Vgl. Orri Vésteinsson (2000: 164).

¹⁰⁷ Das einzige bisher auf Island archäologisch nachgewiesene Haferkorn fand sich auf Hofstaðir in Nordisland; die Autoren gehen jedoch davon aus, es hier weder mit heimischem Anbau noch mit beabsichtigtem Import, sondern mit einer Beimischung zu tun zu haben. Hafer wuchs (archäologisch nachweisbar wie auch noch in der Neuzeit) häufig als Beikraut in Gerstenfeldern. Vgl. Lucas (2009: 326, 332f.).

¹⁰⁸ Garðar Guðmundsson et al. (2004: 79).

Getreideanbau betrieben wurde, wie es zum Beispiel der Historiker Jón Jóhannesson annahm, offenbar vor allem von Ortsnamen ausgehend.¹⁰⁹ In neueren Veröffentlichungen ist meist nur noch vom zweifelsfrei belegten Anbau im Süden und Westen zu lesen, so etwa bei dem isländischen Archäologen Orri Vésteinsson.¹¹⁰ In jüngster Zeit allerdings deutet ein Getreidefund in Reynistaður in Skagafjörður auf lokalen Anbau auch in Nordisland hin. Die dortigen Gerstenkörner gelangten, gemeinsam mit heimischem Beikraut, in verbranntem Viehdung in den Abfall; wahrscheinlich beweideten die Tiere abgeerntete Felder. Die entsprechenden Kulturschichten sind tephrachronologisch auf die Zeit zwischen 870 und 1000 datiert.¹¹¹ In dieselbe Richtung weisen vorläufig auf das 10.–14. Jahrhundert datierte Pflugspuren auf Ingiríðarstaðir in Þegjandadalur.¹¹² Ist die Deutung dieser Befunde korrekt, haben auch Siedler im Norden anfangs eine vollumfängliche Landwirtschaft inklusive Getreideanbau zu führen versucht. Die Aussagekraft alter Acker-Ortsnamen dagegen konnte umweltarchäologisch bisher nicht eindeutig bestätigt werden.¹¹³

Die Archäologie kann neben Pollenprofilen nur punktuelle Nachweise meist verkohlter und dadurch konservierter Getreidekörner bringen. Damit besteht das relevante Fundgut überwiegend aus zufällig oder im Viehdung in die Feuerstelle geratenen Exemplare, wenn man von einem (Un-)Glücksfall wie dem Brand im Getreidespeicher des Landnahmehofs Suðurgata 4 einmal absieht. Dort wurden mehrere Säcke vermutlich lokal angebauten Getreides in einem Steinbehältnis verwahrt, das über 200 Kilogramm Körner fassen konnte.¹¹⁴

So schwierig allgemeine Folgerungen aus einzelnen Grabungsergebnissen sind – umso mehr für den archäologischen Laien –, lässt sich doch festhalten, dass auf etlichen Höfen wikingerzeitliches oder mittelalterliches, einheimisches oder importiertes Getreide geborgen werden konnte.¹¹⁵ Konstante Konsumtion konnte bisher nur für den hochrangigen Hof Bessastaðir nach-

¹⁰⁹ Vgl. Jón Jóhannesson (1956: 349f.).

¹¹⁰ Vgl. Orri Vésteinsson (2000: 165).

¹¹¹ Vgl. Trigg et al. (2009).

¹¹² Vgl. Lucas (2009: 331).

¹¹³ Hierzu Guðrún Sveinbjarnardóttir (2004: 96): »So far the environmental research has not supported the place-name evidence«. Auch eine einschlägige Untersuchung neueren Datums kommt zu keinem eindeutigen Ergebnis. Bei der stichprobenartigen Überprüfung vermeintlicher ehemaliger Äcker gingen in die Auswahl der Grabungsstätten neben den Ortsnamen noch weitere Kriterien wie lokale Traditionen über historischen Getreideanbau und die Erkennbarkeit menschlicher Einwirkung auf das Gelände ein. Bei drei der vier untersuchten Lokaltäten in Süd- und Südwestisland können einzelne Samenkörner aus den Bodenproben als Indizien für Getreideanbau zumindest in näherer Umgebung gelten, doch nur in einem Fall hat man es mit hoher Wahrscheinlichkeit mit einem ehemaligen Getreideacker zu tun; hier fanden sich neben Körnern in allen Bodenproben auch Pflugspuren im Bodenprofil. Vgl. Garðar Guðmundsson et al. (2004: insb. S.98–101).

¹¹⁴ Vgl. Nordahl (1988: 101–107).

¹¹⁵ Weitere Fundorte sind z.B. (ohne Anspruch auf Vollständigkeit): Berg Þórsvoll (die älteste Schicht, in der die höchstwahrscheinlich einheimische Gerste gefunden wurde, gilt als der Hof Njális, C14-datiert auf 1039±60) und Gröf in Öraefi (wahrscheinlich ebenfalls einheimisches Getreide; der Hof wurde 1362 durch einen Vulkanausbruch zerstört), beide S-Island, vgl. Nordahl (1988: 105, 107), vgl. aber auch Buckland (2000: 152), der für beide Höfe wahrscheinlich importiertes Beikraut feststellt; Reykholt im Borgarfjörður, W-Island, wahrscheinlich

gewiesen werden, auf dem man sich sogar Rosinen leisten konnte.¹¹⁶ Dort ließen sich Getreideschädlinge aus wahrscheinlich importiertem Getreide in mehreren der wenigen, da unter Zeitdruck entnommenen Proben aus den mittelalterlichen bis frühneuzeitlichen Abfällen nachweisen (tephrachronologisch datiert auf vor 1226, vor 1485 und auf das 16. Jahrhundert oder später). An der Sonderstellung dieses klaren Befunds hat neben der guten wirtschaftlichen Stellung des Hofes, der sich seinem archäologischen Profil nach insbesondere durch enge Handelsverbindungen nach Europa auszeichnete, vielleicht auch die gute Erhaltungssituation der Abfallschichten ihren Anteil.¹¹⁷ Schwierig gestaltet sich auch die Bestimmung ergrabenen Getreides als einheimisch oder importiert: Einheimisches Beikraut oder erhaltene Blätter und Stängel, wie sie erwartungsgemäß bei Grabungen im Süden und Südwesten des Landes gefunden wurden, sprechen für Eigenanbau, wärmebedürftige Beikräuter und Getreideschädlinge für Import, doch sind diese Indizien selten eindeutig.

Die Ergebnisse der Archäologie erhellen also bisher insbesondere die Konsumtion von Getreide, stellen aber auch die gängigen, recht ungenauen und hauptsächlich auf literarischen Quellen fußenden Aussagen zum isländischen Getreideanbau in der Freistaatszeit und dessen Rückgang im Hoch- und Spätmittelalter¹¹⁸ auf ein solideres Fundament. Die endgültige Aufgabe des Ackerbaus wird gewöhnlich in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts datiert. Dies ist in etwa stimmig zu den Ergebnissen von Pollenanalysen im Umland Reykjavíks, nach denen Gerstenpollen mit der Landnahme auftreten und unterhalb des Tephra des Katla-Ausbruchs von 1485 wieder verschwinden.¹¹⁹ Für genauere Auskünfte über Dauer und Ausmaß von Anbau und Konsum wird es weiterer archäologischer Untersuchungen bedürfen.

Neues Licht konnte dagegen bereits auf die Gründe für das Ende des isländischen Getreideanbaus geworfen werden. Das Zusammenwirken der einzelnen Faktoren, wie dem im Vergleich

einheimisches Getreide, C14-datiert auf das 10.–12. Jahrhundert, vgl. Guðrún Sveinbjarnardóttir (2004: 96); Vatnsfjörður in Vestfirðir, NW-Island, Wikingerzeit, vgl. Mooney (2008: 111); Hofstaðir in Mývatnssveit, Nordisland, wahrscheinlich nicht vor Ort angebaut, sondern inländisch gehandelt, Wikingerzeit, vgl. Lucas (2009: 324–334); und, wie bereits erwähnt, Reynistaður in Skagafjörður, N-Island, Wikingerzeit. Zur Abwesenheit von Getreidefinden auf der nordöstlichen Grabungsstätte Svalbarð bemerkt Zutter (1992: 144), dass neben fehlender Produktion und Konsumtion auch ungünstige Erhaltungsbedingungen als Erklärung in Frage kommen. – Getreideschädlinge wurden außer auf Bessastaðir (s. im Folgenden) auch auf Holt in Eyjarfjallasveit, Stóraborg und Reykholt gefunden, jedoch nur vereinzelt; die daraus zu erschließende Importware scheint auf diesen Höfen also weniger durchgängig zur Verfügung gestanden zu haben als auf Bessastaðir; vgl. Amorosi et al. (1992b: 182).

¹¹⁶ S. A.1.2.5.

¹¹⁷ Vgl. Amorosi et al. (1992b: 171f., 182–184).

¹¹⁸ Vgl. z.B. Hallgerður Gísladóttir (1999: 202). Die bekannteste zeitgenössische Aussage zum (spärlichen) Getreideanbau im ausgehenden Hochmittelalter stammt aus Abt Arngríms Guðmundar saga (Mitte des 14. Jahrhunderts), die in der einleitenden Landesbeschreibung konstatiert: »Korn vex í fám stöðum sunnanlands ok eigi nema bygg« (»Getreide wächst an einigen Orten im Süden des Landes, und nichts außer Gerste«), Guðmundar saga Arasonar eftir Arngrím Ábóta Brandsson (150).

¹¹⁹ Vgl. Nordahl (1988: 106).

zu Festlandskandinavien spärlicherem Bodenleben isländischer Erden und ihrem schlechteren Ansprechen auf Düngung, der zunehmenden Winderosion und dem Rückgang des Düngens (weil im Frühling mehr und mehr Hände im Fischfang gebraucht wurden und auf den Höfen Arbeitskraft fehlte, weil mit der Kuhhaltung auch der im Winter auf den Höfen angesammelte Mist zurückging, oder weil Haushaltsabfälle nun häufiger zum Erosions- und Unwetterschutz des Hofhügels eingesetzt wurden?) ist nicht völlig geklärt. Es deutet jedoch viel darauf hin, dass schließlich nicht nur die kälteren Temperaturen und kürzeren Vegetationsperioden, sondern entscheidend die zunehmend mageren Böden den Anbau unrentabel machten. Die Fokussierung der isländischen Wirtschaft auf die Produktion von Trockenfisch, der bei den überseeischen Händlern auch gegen Getreide eingetauscht werden konnte, tat ein Übriges.¹²⁰

Sicher ist bei allen offenen Fragen, dass das auf Island angebaute Getreide zu keinem Zeitpunkt zur Versorgung der Inselbewohner ausreichte. Getreideimporte waren stets vonnöten, und dies umso mehr, nachdem der einheimische Anbau zum Erliegen gekommen war.¹²¹ Haupthandelspartner und damit wichtigster Getreidelieferant Islands war von der Wikingerzeit bis ins Spätmittelalter Norwegen,¹²² das selber nur in guten Jahren einen Überschuss für den Export erwirtschaften konnte.¹²³ Spätestens seit Ende des 12. Jahrhunderts war man auch dort auf englische, später vor allem hanseatische Importe angewiesen;¹²⁴ und gerade die Hanse wusste ihre eigenen Interessen gegenüber ihren häufig in die Abhängigkeit gedrängten Handelspartnern zu wahren. Selbst nach der Anerkennung des norwegischen Königs durch die Isländer war daher die Versorgung der Insel auch aufgrund der bereits in Norwegen oft angespannten Lage mangelhaft. Um die Mitte des 14. Jahrhunderts schwächte obendrein die verheerende Pest in Norwegen den Islandhandel. Frühestens ab dem späten 14. Jahrhundert, als sich der Trockenfischexport nach Norwegen nach dem pestbedingten Einbruch erholte, ist wieder mit stabilerer Getrei-

¹²⁰ Vgl. hierzu Simpson et al. (2002); Buckland (2000: 148, 151f.); Ogilvie/McGovern (2000: 386); zur Diskussion über den Umgang mit Abfällen (potentiellem Dünger) auch Amorosi (1992a: 116). Um die Ausmaße der Winderosion zu verdeutlichen, sei angemerkt, dass Island, beginnend mit der Beweidung und Abholzung nach der Besiedlung, inzwischen etwa 40% seiner Böden verloren hat, vgl. McGovern et al. (2007: 29, 39).

¹²¹ Vgl. zum Folgenden Gelsinger (1981: 9–14, 78–82, 118f.) und Björn Þorsteinsson (1964).

¹²² Direkte Getreideeinfuhr aus anderen Ländern ist damit selbstverständlich nicht ausgeschlossen, mindestens bis zum Ende der Freistaatszeit und dem (ab dem 14. Jahrhundert schriftlich greifbaren) königlich-norwegischen Verbot an ausländische Händler, weiter nordwärts als bis nach Bergen zu segeln. Zuerst wird man hier an England, aber auch die Orkneys denken, vgl. Gelsinger (1981: 126 mit dünner Quellenlage, 156). Das späthalhochdeutsche Merigarto, eine Weltbeschreibung in Versform aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, erwähnt jedoch auch den einträglichen Mehlhandel eines Geistlichen aus dem deutschsprachigen Raum auf Island; vgl. Merigarto (140f.) und dazu Endermann (1978: insb. 102f.).

¹²³ Die Ausfuhr von Getreide aus Norwegen musste im Mittelalter wegen der stets drohenden Knappheit im eigenen Land und der Gefahr, dass vor Ort benötigte Nahrung für einen überkauften Preis im noch stärker unterversorgten Island verkauft würde, vom König genehmigt werden, vgl. Gelsinger (1981: 78–82).

¹²⁴ England gilt für das Mittelalter insbesondere als Weizenexporteur, während die Hanse vor allem mit Roggen handelte, doch sind dies verallgemeinernde Faustregeln. Meines Wissens wurde archäologisch auf Island für Wikingerzeit und Mittelalter bisher ausschließlich einheimische und importierte Gerste nachgewiesen, obwohl bereits für das Mittelalter mit über Norwegen laufenden Roggenimporten zu rechnen sein dürfte.

deefuhr zu rechnen, in signifikantem Maß erst nach dem direkten Eintreten Englands und später der Hanse in den Islandhandel des 15. Jahrhunderts.¹²⁵ Bekanntlich wirkte sich auch die politische Instabilität des 13. Jahrhunderts, noch im Verbund mit Seuchen und der einsetzenden Klimaverschlechterung, und später der Status als atlantische Hinterhof-Kolonie zunächst Norwegens, dann Dänemarks auf die wirtschaftliche Lage Islands insgesamt nicht eben positiv aus, während gleichzeitig der sozioökonomische Abstand zwischen wenigen führenden Sippen und der übrigen Bevölkerung wuchs. Von der gesteigerten überseeischen Handelstätigkeit profitierte unter diesen Umständen nicht jeder in gleichem Maße. Immerhin die Oberschicht hatte in Spätmittelalter und früher Neuzeit wieder leichteren Zugang zu Getreide als etwa um die Wende zum 13. Jahrhundert (ohnein eine Zeit der Hungersnöte auf Island), insbesondere, wenn sie, wie am Beispiel Bessastaðir gesehen, gute überseeische Handelsverbindungen pflegte. Für den Großteil der Bevölkerung wird man mit einem niedrigen Versorgungsniveau rechnen müssen, aber konkrete Aussagen sind hier kaum zu treffen. Immerhin sollte nicht der Fehler begangen werden, die oft beschriebene nahezu getreidelose Ernährung der Neuzeit unreflektiert auf das Mittelalter zu extrapolieren, denn an der massiven Mangelsituation, wie sie die ab dem 18. Jahrhundert verfügbaren Quellen zur isländischen Ernährung schildern, hatte das 1602 eingeführte und erst 1855 vollständig aufgehobene dänische Handelsmonopol erheblichen Anteil.

Der Stellenwert von Getreide für die Ernährung auf Island in Wikingerzeit und Mittelalter ist vor diesem sich wandelnden Hintergrund sehr schwer einzuschätzen. Der Historiker Jón Jóhannesson nimmt an, dass Mehl- und Getreidespeisen immer einen nur marginalen Teil der Alltagskost ausmachten,¹²⁶ doch wird hier mit lokaler, zeitlicher und sozioökonomischer Variation zu rechnen sein. Aber wenn die Preise auch schwankten und vor allem stiegen: Getreide und Mehl waren auf Island nie billig. Getreide kostete in etwa das Gleiche wie das entsprechende Gewicht an Butter, Käse oder Fett. In den Preislisten der *Grágás* und der *Jónsbók* werden drei *vætt* Mehl, also etwas über hundert Kilogramm, mit einem *kúgildi* angesetzt, dem Gegenwert einer gesunden, ausgewachsenen (und wesentlich nachhaltigeren) Milchkuh. Gute fünfzehn Kilo Mehl hatten denselben Tauschwert wie ein Mutterschaf mit seinem Lamm.¹²⁷ Es bleibt also

¹²⁵ Vgl. hierzu und zum Folgenden Gelsinger (1981: 181–194).

¹²⁶ Vgl. Jón Jóhannesson (1956: 351).

¹²⁷ Vgl. *Grágás*, *Konungsbók* II (192–195); *Jónsbók* (302–305) und Björn Þorsteinsson (1964: 156); auch zu Umrechnungen und Preisen allg. Gelsinger (1981: 33–44). Nach Gelsinger war diese Preisliste, die er um 1200 ansetzt, ein Versuch, die massiven Teuerungen der Zeit einzudämmen. Die dort angegebenen Tauschwerte spiegeln die traditionellen Verhältnisse wider, die in der wirtschaftlichen Realität zunehmend unrealistisch geworden waren, wie der Vergleich mit der einige Jahre zuvor festgesetzten Preisliste des *Árnesthing* zeigt. Dieser zufolge fand vor allem eine massive Entwertung von Wollstoffen statt, dem traditionell wichtigsten Tausch- und Exportartikel Islands, der auch als gängige Währung funktionierte. Interessant ist auch, dass Mehl als einziges aufgeführtes Nahrungsmittel das Maß für den Preis von Nahrung angibt: vielleicht, weil kein anderes Lebensmittel so oft zugekauft werden musste, vielleicht auch wegen eines immer noch gegebenen, wenn auch eher theoretischen Status als Grundnahrungsmittel.

festzuhalten, dass Mehl ein wertvolles Gut war und der Schwerpunkt der Ernährung allem Anschein nach auf Milchprodukten, Fisch und bis ins Mittelalter auch auf Fleisch lag.¹²⁸

Aus der Neuzeit bekannt ist die Verwendung einheimischer Wildpflanzen als Ersatz bzw. zum Strecken von Mehl. Wie weit diese Praxis zurückreicht, kann nur an einigen Anhaltspunkten festgemacht werden. Von großer Bedeutung für die isländische Ernährung späterer Jahrhunderte war insbesondere Isländisch Moos (*Cetaria islandica*, isländisch *ffallagrös*, an. unspezifisch in der Pluralform *grps* des botanischen Allzweckwortes *gras* mit einbegriffen)¹²⁹, das (gesäubert, getrocknet, zerkleinert und vor der Verwendung wieder eingeweicht) unter anderem in Brot mitverbacken und zum Andicken von Blutwurst verwendet, vor allem aber zu Grütze gekocht wurde. Mehr als nur ein Mehlersatz, hat Isländisch Moos bekanntermaßen auch medizinische Eigenschaften und trug im nordatlantischen Klima zur Gesundheit seiner Konsumenten bei. Nach Hallgerður Gísladóttir wird Isländisch Moos schriftlich erstmals gegen Ende des 13. Jahrhunderts in der *Jónsbók* erwähnt¹³⁰ und ist früher historisch oder archäologisch als Speisegewächs nicht fassbar. Während es plausibel scheint, dass diese auch in Norwegen bekannte Nutzpflanze bereits seit der Besiedlung verzehrt wurde, fehlt doch ein Beleg.

Ähnliches gilt für Strandroggen und Lappentang. Die Samenstände des Strandroggen (*Leymus arenarius*, isländisch *melgresi*, an. *melr*, was jedoch auch jede andere Art von Dünengras oder die Düne selbst bezeichnen kann) wurden in der Neuzeit ähnlich wie die von Getreide geschnitten, gedroschen, die Samen am Feuer getrocknet, gestampft und durch Hochwerfen in leichtem Wind von der Spreu getrennt. Die Körner wurden anschließend zu Mehl gemahlen und wie Getreidemehl verwendet. Damit hatte man zwar einen wild wachsenden, an das Klima angepassten Getreideersatz zur Hand, doch dessen Beschaffung und Verarbeitung war mühsam und wenig ergiebig. Strandroggen wird auf Island erstmals in Dokumenten aus dem 12. Jahrhundert erwähnt, danach kommt er häufiger zur Sprache; auch hier kann also nur vermutet werden, dass er bereits früher und auf regelmäßiger Basis genutzt wurde.¹³¹

Lappentang (*Palmaria palmata*, eine Rotalge; an. *spl*) findet sich auf vielen Grabungsstätten,

¹²⁸ Wenngleich generalisierende Aussagen über ›die‹ Ernährung ›des‹ Mittelalters immer problematisch sind, sei angemerkt, dass der Getreideanbau europaweit erst ab dem 11. Jahrhundert, dann jedoch massiv an Bedeutung gewann; in diesem Zusammenhang wurde von einer ›Vergetreidung‹ der zuvor erheblich auf tierischen Produkten beruhenden Ernährung gesprochen, vgl. Schulz (2011: 645–647). Vor diesem Hintergrund wird es umso schwieriger einzuschätzen, ob insbesondere den wikingerzeitlichen Isländern die vermutlich eher dünne Versorgungslage als der Mangel erscheinen musste, den sie in unseren Augen darstellt.

¹²⁹ Zur (ungenauen) altnordischen Pflanzennomenklatur s. A.1.3.3.

¹³⁰ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 252f.). Diese Aussage bezieht sich auf K. 58 des Landsleigubálkr: Dort ist vom Sammeln von *grps* die Rede. U.U. könnten damit allerdings auch allgemein Kräuter oder Nutzpflanzen gemeint sein; in diesem Sinne übersetzt Jana Schulmann, vgl. Jónsbók (266f.). Eine spezifischere Bezeichnung für Isländisch Moos taucht auch in der Jónsbók noch nicht auf.

¹³¹ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 204).

insbesondere natürlich in Küstennähe.¹³² Auch wenn man von kleineren Spuren absieht, die versehentlich ins Haus geschleppt worden sein können, steht seine Nutzung seit der Besiedlung Islands außer Frage. Unklar ist allerdings, ob seine neuzeitlich belegte Verwendung als Zutat in Grütze und Brot so weit zurückreicht, denn Lappentang und andere Tangarten wurden vielseitig verwendet; sie dienten im Laufe der isländischen Geschichte gleichermaßen als Viehfutter, Dünger, Polster- und Brennmaterial und, wie oben erwähnt, zur Salzgewinnung. In der *Grágás* ist jedoch von Ernte und menschlichem Verzehr von *spl* die Rede,¹³³ der demnach spätestens zur Zeit der Niederschrift, vielleicht auch sehr viel früher gebräuchlich war. Aus dem späteren Mittelalter sind Preisfestsetzungen und kirchliche Strandrechte auf Tang überliefert, was wiederum nicht unbedingt auf eine Verwendung als Nahrung verweisen muss;¹³⁴ das Gleiche gilt für die Regelung der *Jónsbók* für die Strandrechte an *þari* (eine Gruppe von Braunalgen, in etwa die Laminariaceae).¹³⁵

Über die Verarbeitung von Getreide in frühester Zeit gibt es wiederum keine genauen Auskünfte; einige Feststellungen lassen sich jedoch treffen. Bemerkenswert ist, dass auf Island bis zur Neuzeit keine Backöfen verwendet wurden.¹³⁶ Was man an Brot buk, buk man an der Feuerstelle in heißer Asche, auf steinernen Backplatten, wie sie für Island archäologisch greifbar sind, eventuell auch auf Broteisen, randlosen Pfannen mit langem Stiel vergleichbar. Letztere wurden bisher nur in Norwegen gefunden, allerdings ist die isländische Archäologie insgesamt arm an größeren Artefakten, die noch weiterzuverwenden gewesen wären; solche Negativbefunde können also auch auf die Sparsamkeit der Inselbewohner und schlechte Erhaltungsbedingungen zurückgehen.¹³⁷ Neben Flach- und Fladenbrot von der Platte bzw. vom Eisen konnten in der Asche auch Brotlaibe gebacken werden. Unklar ist allerdings, ob in Westskandinavien Treibmittel verwendet wurde; Bierhefe hätte ja zur Verfügung gestanden, aber wie so häufig fehlt für die naheliegende Annahme der Beleg. Generell ist der hohe Arbeitsaufwand und der Bedarf an speziellem Gerät beim Brotbacken (im Vergleich etwa zum Grützekochen) als Belastung des Arbeitsalltags eines kleineren Haushalts zu vermerken;¹³⁸ in den Städten des Kontinents spezialisierten

¹³² Vgl. z.B. Buckland (2000: 147, 152); Buckland et al. (1993: 520); Amorosi et al. (1992b: 182); zu einem Fund mit unklarer Verwendung Mooney (2008).

¹³³ Vgl. *Grágás*, *Staðarhólsbók* (508): Auf dem Land eines anderen durfte Tang an Ort und Stelle gegessen, nicht aber gesammelt und nach Hause geschafft werden.

¹³⁴ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 282); Lúdvík Kristjánsson (1974).

¹³⁵ Vgl. *Jónsbók* (270f.), zur Begriffsklärung vgl. Lúdvík Kristjánsson (1974: 124f.).

¹³⁶ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 207f.).

¹³⁷ Selbst im deutschsprachigen Raum sind kupferne und eiserne Küchenutensilien nach Schulz (2011: 511) archäologisch unterrepräsentiert, da das wertvolle und gut weiterzuverarbeitende Material eher wiederverwendet als weggeworfen wurde.

¹³⁸ Insbesondere Brot ohne Treibmittel wird schnell hart oder zäh, so dass man entweder häufig backen oder mit hartem Brot Vorlieb nehmen musste; der Unterschied zu Hefe- oder Sauerteigbrot ist in diesem Punkt allerdings

sich dementsprechend die Bäcker als einer der ersten Lebensmittelberufe. Dennoch bleibt weitgehend offen, wie verbreitet und häufig der Brotkonsum im Mittelalter war; schon für den Kontinent gehen hier die Auskünfte auseinander.¹³⁹ Für Island besteht lediglich die begründete Vermutung, dass Brot jedenfalls für die breite Bevölkerung in Wikingerzeit und Mittelalter keine Alltagskost war. Aller Wahrscheinlichkeit nach war, wie in der Neuzeit, Grütze oder Mus die alltägliche Zubereitungsart, nicht nur wegen des geringeren Aufwands, sondern auch, weil hier nichts vom Getreide verloren ging und auch eine kleinere Menge Gries oder Mehl zu einer Mahlzeit für mehrere Esser verarbeitet werden konnte, je nachdem, was sonst noch mitverkocht wurde. Darüber freilich weiß man für das Mittelalter wiederum nichts Sicheres. In der Neuzeit wurde Grütze häufig mit einem Teil oder ausschließlich aus Isländisch Moos, Lappentang oder anderen Wildgemüsen und mit Milch, Molke, Wasser oder einer Mischung daraus gekocht, gern mit saurer Molke oder Butter abgeschmeckt und meist mit Skyr gegessen. Wenn in mittelalterlichen Texten von Grütze die Rede ist, kann also nicht davon ausgegangen werden, dass damit unbedingt ein Getreidegericht gemeint sein muss. Andererseits waren Grützenzubereitungen in der Neuzeit nicht nur gewöhnliches Alltagsessen, sondern konnten (und können) je nach Rezept auch gerade reicheren Küchen oder Festanlässen vorbehalten sein – man denke etwa an die norwegische *rømmegrøt* und den dänischen *risalamande* als traditionelle Weihnachtsspeisen. Eine ähnliche Variabilität des unspezifischen Terminus *grautr* muss man wohl bereits für das Mittelalter annehmen.¹⁴⁰ Wie häufig tatsächlich Brot einerseits, Grütze welcher Form andererseits verzehrt wurde, wie üblich der Gebrauch von Wildpflanzen in der Zubereitung war und wie deutlich sich die Oberschicht in diesen Punkten absetzte, kann bisher nicht sicher erschlossen werden. Weizenbrot allerdings kam sicher nur der kirchlichen und weltlichen Elite zugute. Weizenmehl, das vor allem aus England kam, ist nicht nur feiner und besser zum Backen geeignet als

nur ein gradueller. Olsson (1958: 99–103) macht zum Brotverzehr früherer Zeiten die einleuchtende Anmerkung, dass die zahlreichen Gerichte, bei denen Brot in Milch, Brühe o.ä. eingeweicht gegessen wurde, wohl auch aus der Notwendigkeit entstanden, das harte Vorratsbrot kaubar zu machen. Der Alltagsnutzen des höheren Arbeitsaufwands im Vergleich zur Grütze wird diskutabel, wenn man am Ende meistens doch wieder eine noch eigens zuzubereitende Art Löffelspeise bekommt.

¹³⁹ So bemerkt Elsner (2004: 72) über den Brotkonsum im Frühmittelalter: »Brot war kein alltägliches Nahrungsmittel in dieser Zeit. Noch im 10. Jahrhundert hatte man es in reichen Klöstern nicht jeden Tag zur Verfügung«, während Dirlmeier (1983: 719) schreibt: »Es wird vermutet, daß der menschl[iche] Nahrungsbedarf im M[ittelalter] etwa zur Hälfte mit Getreideprodukten gedeckt wurde. Obwohl Brei und Mus als Zubereitungsform bis weit in die N[euzeit] nachweisbar sind, war zweifellos B[rot] das pflanzl[iche] Hauptnahrungsmittel. Klosterregeln und Urbare belegen bereits für das Früh[mittelalter] den Konsum von B[rot] auch durch Hörige und Bauern«.

¹⁴⁰ Bei der literarischen Analyse ist man also, was die Qualität oder Wertschätzung eines entsprechenden Gerichts angeht, schließlich doch auf den Textzusammenhang zurückgeworfen. – Zu Grützgerichten auf Island vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 245f., 253f.). Zur Frage nach dem Getreidgehalt von Grütze auch Olsson (1958: 59): »Det har således inte alltid varit självklart att utan vidare vad ingredienserna beträffar associera ordet gröt med cereala födoämnen« (»Es war also nicht immer selbstverständlich, das Wort Grütze, was die Zutaten angeht, mit Zerealien in Verbindung zu bringen«).

Gerstenmehl, sondern wurde vor allem für die Eucharistie benötigt und war daher von besonderer Bedeutung für die Kirche.¹⁴¹

Bier, Wein und Met

Eine wichtige Zubereitungsart von Getreide war das Bier. Auf dem Kontinent das gebräuchlichste Getränk des Mittelalters, wurde es zwar im isländischen Alltag durch verdünnte saure Molke ersetzt, doch auch auf Island war Bier von Festlichkeiten aller Art weder in Wikingerzeit noch im Mittelalter wegzudenken. Das Christenrecht der *Grágás* erlaubt eigens das Bierbrauen an denjenigen Tagen der dreizehntägigen Weihnachtszeit, die keine hohen Festtage waren (*meðaldagar*).¹⁴² Direkte archäologische Nachweise von Bier oder Brauaktivitäten sind auf Island kaum zu erwarten. Eine Pollenanalyse älteren Datums ergab jedoch für Stöng in Þjórsárdalur, Südisland, die Kultivierung des auf Island nicht heimischen Gagelstrauches (*Myrica gale*),¹⁴³ der, neben seiner Verwendung als Färberpflanze, vor allem dazu eingesetzt wurde, Bier schmackhafter zu machen. Zusätzlich konservierende Eigenschaften wie Hopfen hat der Gagel allerdings nicht; Gagelbier musste daher zeitnah zum jeweiligen Anlass gebraut werden. Der Zusatz von Baumrinden oder Wacholderbeeren, wie er in Norwegen früh belegt ist, ist für Island wiederum nur zu vermuten. Hopfen, dessen Verwendung im 9. Jahrhundert nach Nordeuropa vordrang, wurde ebenso nach Island importiert wie Malz, angekeimtes und gedärktes Getreide, wie man es zur Bierherstellung benötigt. Auch fertiges Bier wurde eingeführt, wenn auch zunächst nur in kleinem Umfang. Ab dem 14. Jahrhundert kam durch den Handel mit Engländern und später Hanseaten deutlich mehr Importbier ins Land, das sich vor allem durch einen höheren Alkoholgehalt auszeichnete. In Abgrenzung zum heimgebrauten *mungát* oder *öl* (dieses Wort wird auch als Oberbegriff verwendet) wird es in den Dokumenten und Sagas als *bjór* bezeichnet. Preislich wurde auf Island beides ähnlich veranschlagt; eine Tonne Bier hatte im Spätmittelalter etwa den gleichen Preis wie eine Tonne Mehl.¹⁴⁴

Auch Bier war auf Island also nicht billig, jedoch erschwinglicher als Met oder Wein. Met wurde in Wikingerzeit und Mittelalter, den mittelalterlichen Preislisten nach zu urteilen, in ganz Skandinavien höher geschätzt als Bier – schon das Ausgangsprodukt Honig war natürlich

¹⁴¹ Vgl. weiter Hallgerður Gísladóttir (1999: 207f., 244–246); Granlund (1956); und Dirlmeier (1983). Im Christenrecht der *Staðarhólsbók* (26) wird die Versorgung der Priester mit Wein und Weizenmehl durch den Bischof erwähnt.

¹⁴² Vgl. *Grágás*, *Staðarhólsbók* (37).

¹⁴³ Vgl. Buckland et al. (1993: 509).

¹⁴⁴ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 313–319); Gelsing (1981: 14); Nordland (1976) und Björn Þorsteinsson (1976b). Die *Jónsbók* (362f.) erwähnt Bierfässer auch als die üblichen Behälter für den Wasservorrat auf Schiffsreisen.

deutlich teurer und rarer als Getreide. Honig wurde im europäischen Mittelalter hauptsächlich zur Metherstellung verwendet, außerdem in der Medizin und nur in den höchsten Kreisen für süßes Backwerk. Daher erlauben Nachrichten über Herstellung und Handel von Honig auch Rückschlüsse auf die Verbreitung von Met. Da Kirchen und Klöster zumindest in Dänemark und Schweden für den eigenen Wachsbedarf Bienenhaltung betrieben, fanden Honig und Met im mittelalterlichen Skandinavien weitere Verbreitung als zuvor.¹⁴⁵ Für Norwegen war Honig neben Weizen auch eines der wichtigsten Importgüter aus England. Trotz der im Vergleich zur Wikingerzeit besseren Verfügbarkeit blieb er jedoch ein Luxusgut. Als in der Neuzeit der Zucker Europa erreichte und die Reformation das europäische Klosterwesen wie auch den Bedarf an Wachs reduzierte, gingen Angebot und Nachfrage schließlich gleichermaßen zurück; Met geriet ab dem 16. Jahrhundert zunehmend in Vergessenheit.

Über etwaige klösterliche Bienenhaltung im mittelalterlichen Island ist nichts bekannt. Honig wurde zu dieser Zeit, wie die meisten Waren, über Bergen importiert; auch der Import von Met ist gut belegt. In welchem Ausmaß Honig und Met bereits in der Wikingerzeit Island erreichten, bleibt im Dunkeln, aufgrund der Rolle der Kirche bei seiner Verbreitung jedoch sicherlich spärlicher als im Mittelalter. Im Spätmittelalter hatte knapp über ein Liter Honig auf Island den Gegenwert eines *kúgildi*, also einer ausgewachsenen, gesunden Milchkuh. Met war etwa um die Hälfte teurer als Bier.¹⁴⁶

Wein war auf Island noch rarer als Met. Eine gelegentliche Einfuhr kleinerer Mengen Wein ist zwar plausiblerweise schon für die Handels- und Beutefahrten der Wikingerzeit zu vermuten, doch erst das Christentum brachte einen konstanten Verbrauch der teuren Importware mit sich. So behandelt die *Grágás* Wein ausschließlich in seiner Funktion als Messwein.¹⁴⁷ Noch bis in die Neuzeit war es vor allem die Kirche, die einen entsprechenden Bedarf zu decken hatte – und daran auch immer wieder scheiterte: Nachdem Papst Gregor IX. 1237 ausdrücklich verboten

¹⁴⁵ Anders als in der *Grágás* wird in der *Jónsbók* der Handel mit Honig erwähnt. Die Passage gegen den Verkauf verfälschter Lebensmittel – neben Mehl, Malz, Getreide und Butter wird auch Honig eigens genannt – ist aus dem norwegischen *Nyere Landslov* übernommen, vgl. *Jónsbók* (310f.); Grøn (1927: 30). König Håkons Rechtsbesserung von 1314 legt fest, dass Honig und Lebertran nach Bergenser Maß abgemessen werden soll (ab wann Lebertran auch gegessen wurde, ist nicht sicher; im Mittelalter diente er jedenfalls vorrangig anderen Zwecken, etwa als Lampenöl und zum Imprägnieren der Kleidung von Seeleuten), vgl. *Jónsbók* (424f.). Bischof Árnir Christenrecht (53) erwähnt Honig unter den Waren, die beispielhaft im Verbot von Zinswirtschaft oder Wucher aufgezählt werden; dass an dieser Stelle ansonsten die wichtigsten Handelswaren und typischen Zahlungsmittel genannt werden – *lérept* und *vaðmál*, Kupfer, Gold und Silber, Butter, Trockenfisch, Tran, Getreide und Mehl – spricht für eine gewisse wirtschaftliche Bedeutung des Honigs auch auf Island (als wenigstens in wohlhabenden Kreisen verbreitete Ware oder besonders teures Gut?).

¹⁴⁶ Vgl. zu diesem Punkt Hallgerður Gísladóttir (1999: 313f., 322–325); Thunæus (1966); Magnús Már Lárusson (1961) und Sandklef (1956).

¹⁴⁷ Im Christenrecht der *Staðarhólsbók* (26) wird die Versorgung der Priester mit Wein und Weizenmehl durch den Bischof erwähnt.

hatte, bei der Eucharistie anderen Wein als Traubenwein zu verwenden (die vorausgegangene Anfrage des Erzbischof von Nidaros zielte vor allem auf Grönland und Island ab, wo man anscheinend auf vor Ort hergestellten Beerenwein zurückgegriffen hatte), berichten isländische Annalen und bischöfliche Briefe für das 14. und 15. Jahrhundert mehrmals von Beschaffungsproblemen, die auch zum Ausfall von Gottesdiensten führten. Ab der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts kam der Weinimport etwas besser in Schwung; ab dem 15. Jahrhundert lief er vor allem über englische, später hanseatische Händler. Es kam allerdings, wie bei allen Nahrungsimporten, von denen Island mehr und mehr abhängig wurde, immer noch zu Ausfällen, sobald die Seefahrt stockte. Teuer, häufig zu teuer, war Wein auch im Spätmittelalter: In isländischen Dokumenten wird wiederholt gegen zu hoch angesetzte Preise und den Verkauf minderwertiger Ware vorgegangen.¹⁴⁸

Obst, Gemüse und Kräuter

Sind die Informationen über Getreide und seinen Gebrauch schon spärlich, ist über andere Speisepflanzen noch weniger bekannt. Zweifelsfrei aber haben sie eine Rolle gespielt, und sei es als Fastenspeise: An etlichen Tagen im Jahr – so an den Vortagen höherer Feiertage und jeweils an bestimmten Wochentagen in den ausgedehnten Fastenzeiten – war neben Fisch (und Wal) nur pflanzliche Kost gestattet; an den strengsten Fastentagen entfiel auch der Fisch. Wer nicht regelmäßig seinen Fisch nur mit Gerstenbrei zu sich nehmen wollte oder wem es an Getreide mangelte, der tat also gut daran, das verfügbare Obst und Gemüse zu nutzen. Die schlechte Überlieferungssituation zu diesem Punkt dürfte damit zusammenhängen, dass in einem für Ackerbau wenig geeigneten Land der gesellschaftliche Fokus deutlich zur Tierhaltung hin verschoben war. Die Nutzung vor allem wilder Pflanzen fiel dagegen weder wirtschaftlich noch kulturell stark ins Gewicht, unabhängig davon, in welchem Ausmaß sie die tägliche Ernährung tatsächlich bereichert haben mögen. Auf Wildpflanzen, die wie Getreide angewendet wurden und deren Gebrauch vermutlich, aber kaum nachweisbar, bis in die erste Zeit nach der Besiedlung zurückgeht, wurde oben schon hingewiesen. Ähnlich steht es mit vielen Wildpflanzen, deren in der Neuzeit weit verbreitete Verwendung nicht sicher zu ihren Anfängen zurückverfolgt werden kann. So war, um nur ein prominentes Beispiel zu nennen, das im 17. Jahrhundert erstmals erwähnte Echte Löffelkraut (*Cochleria officinalis*) ein wichtiger Vitamin C-Lieferant

¹⁴⁸ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 325); Björn Þorsteinsson (1976a) und Molland (1976); vgl. Grøn (1972: 179f.) zu zwei Briefen Bischof Håkons von Bergen (1338 und 1340), in denen er beklagt, seinen Amtsbrüdern auf Skálholt und in Oslo keinen Wein schicken zu können, weil nirgends etwas zu beschaffen sei. Bereits das späthalhochdeutsche Merigarto, eine Weltbeschreibung in Versform aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, erwähnt im Übrigen die Einfuhr von Wein (hier aus dem deutschsprachigen Raum) nach Island als äußerst lukratives Geschäft; vgl. Merigarto (104f.) und dazu Endermann (1978: insb. 102f.).

und wurde nicht nur in Grützen und Suppen gegessen, sondern auch als Gegenmittel bei Skorbut verwendet, daher sein isländischer Name *skarfakál*.¹⁴⁹ Die bereits erwähnte außergewöhnlich gute Gesundheit der ersten isländischen Siedler legt nahe, dass solches Wissen weit zurückreicht, im Einzelfall ist man jedoch auf eher zufällige Nachweise zurückgeworfen, die dünn gesät sind. Historische Hinweise sind selten und oft vage; so können sich die in mittelalterlichen *máldagar* verbrieften Rechte auf *grasalestr* außer auf Isländisch Moos auch allgemein auf das Ernten von Kräutern und Wildgemüse beziehen.¹⁵⁰ Hinzu treten bisher nur vereinzelt publizierte archäologische Befunde wie etwa Samen von Krähenbeeren (*Empetrum nigrum*), die im Langhaus von Vatnsfjörður auf menschlichen Verzehr (und das Ausspucken der Kerne auf den Boden) schließen lassen, oder eine kleine Palette essbarer Wildpflanzen, die im Abfall von Svalbarð in Nordostisland für 1050–1250 nachgewiesen wurden: neben Krähenbeere zum Beispiel Heidelbeere (*Vaccinium ssp.*), Vogelmiere (*Stellaria media*, bei uns als Unkraut verkannt, tatsächlich aber ein Vitamin C-reiches Speise- und Heilkraut), Bachquellkraut (*Montia fontana*, ein Portulakgewächs), und Fieberklee (*Menyanthes trifoliata*).¹⁵¹ Die wikingerzeitlichen Bewohner von Hofstaðir in Mývatnssveit sammelten ebenfalls Krähenbeeren, außerdem wurden hier Vogelmiere, Acker-Spark (*Spergula avensis*) und Hirtentäschel (*Capsella bursa-pastoris*) nachgewiesen; ob sie verzehrt wurden oder aus einem anderen Grund in die Hofgebäude gelangten, ließ sich nicht bestimmen.¹⁵²

Das Sammeln von Beeren, von denen es auf Island mehrere genießbare Arten gibt, wurde von *Grágás* und *Jónsbók* geregelt, allerdings nur in wenigen Sätzen, die sich in der Fülle an Bestimmungen zu Viehhaltung, Fisch- und Strandrechten fast verlieren. Andererseits dürfte die Bestimmung der Christenrechte, nach der Beeren für den Gebrauch im Haushalt in kleinen Mengen auch am Sonntag gesammelt werden durften,¹⁵³ durchaus für eine gewisse Bedeutung im Ernährungsalltag sprechen – oder aber für eine Wertschätzung frischen Obsts als Feiertagskost. In den Bestimmungen zu Landbesitz und -gebrauch kommt neben Beeren auch Engelswurz (*Angelica*, an. *hvönn*) zur Sprache. Demnach war es erlaubt, auf fremdem Land Beeren (ebenso wie, nach der *Grágás*, den oben erwähnten Lappentang) zum direkten Verzehr zu pflücken, nicht aber, für den Heimgebrauch zu ernten; Engelswurz dagegen gehörte nach der

¹⁴⁹ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 286–288); zu weiteren Wildpflanzen und ihrer neuzeitlichen Verwendung ebd. (252–290).

¹⁵⁰ Vgl. Guðrún Helgadóttir (1981: 180).

¹⁵¹ Vgl. Mooney (2008: 113) und Zutter (1992: 143).

¹⁵² Vgl. Lucas (2009: 324–328, 333f.). Zu der Problematik, dass Getreide, einmal seinem kulinarischen Gebrauch zugeführt, nicht mehr nachweisbar ist, vgl. kurz Schulz (2011: 415f.). Gleiches gilt (anders als für Tierüberreste, Kernobst oder Nüsse) auch für andere Körnerpflanzen und Gemüse, die, einmal verdaut, in Latrinen und Abfallhaufen keine bestimmbareren Spuren hinterlassen, so dass sich ihr Verzehr strenggenommen nicht nachweisen lässt.

¹⁵³ Vg. *Grágás*, *Staðarhólsbók* (29); *Biskop Arnes Kristenret* (45).

Grágás grundsätzlich dem Landeigentümer.¹⁵⁴ Er galt demnach als wichtige Speisepflanze und wurde so gut wie sicher bereits seit der Landnahme genutzt; sein Gebrauch ist auch für Norwegen gut belegt und wurde von den Siedlern höchstwahrscheinlich nach Island bereits mitgebracht. Stängel und Wurzeln haben einen süßen Geschmack, frische Angelika-Wurzel wurde auch in der Heilkunde verwendet.

Bereits in den ältesten norwegischen Gesetzen werden *hvanngarðar* erwähnt, Gärten also, in denen neben Angelika auch andere Nutzpflanzen angebaut wurden. Ein in der bezeichneten Sache wohl ähnlicher Begriff ist *laukagarðar*; hier klingt deutlicher die Kultivierung von Heilpflanzen an. Ab wann und in welchem Umfang solche Gärten auch auf Island eingerichtet wurden, ist ungewiss. Die *Jónsbók* übernimmt aus dem *Nyere Landslov* die Bestimmungen zum Diebstahl aus Apfel-, Angelika-, Lauch- bzw. Zwiebel- und Rübengärten oder an anderen umhegten Gewächsen.¹⁵⁵ Ob die Auslassung der im *Nyere Landslov* außerdem angeführten Erbsen- und Bohnenbeete¹⁵⁶ ein Hinweis darauf sein kann, dass man das Gesetz an die tatsächlichen isländischen Verhältnisse anpasste, solche Gärten also üblich waren, oder ob es hier nur prophylaktisch einen vielleicht als wünschenswert empfundenen Zustand abdeckt, muss dahingestellt bleiben. Sichere Nachrichten gibt es allerdings über den *laukagarð* des Bischofssitzes Hólar, der mindestens 1457–1525 bestellt wurde.¹⁵⁷ Für Stong in Þjórárdalur wurde, wie oben erwähnt, in den Vierzigerjahren des letzten Jahrhunderts die Kultivierung von Gagel und außerdem Wermut (*Artemisia* sp.) festgestellt, dieser Befund fand meines Wissens allerdings keine Parallelen oder weitere Bestätigung. Ob, wie in den norwegischen Städten des Hoch- und Spätmittelalters, auch auf Island in günstig gelegenen Hausgärten Gemüse, Kräuter und Heilpflanzen angebaut wurden, bleibt also, so plausibel es ist, im Dunkeln. Dass selbst die Literatur arm an konkreten botanischen Hinweisen ist, liegt schließlich auch an der uneindeutigen mittelalterlichen Nomenklatur:¹⁵⁸ Der Begriff *gras* kann sich in seiner Pluralform *grøs* speziell auf Isländisch Moos beziehen oder aber auf irgendwelche Kräuter oder Gräser, manchmal auf Pflanzen im allgemeinen; altnordisch *kál* muss nicht bedeuten, was wir unter ›Kohl‹ verstehen, sondern

¹⁵⁴ Vgl. *Grágás*, *Staðarhólsbók* (29, 508). In der entsprechenden Formulierung der *Jónsbók* ist neben Beeren von *grøs* die Rede, also von Isländisch Moos oder Gewächsen im allgemeinen; es wird aber nicht ganz deutlich, ob diese auf fremdem Land wie Beeren vor Ort verspeist werden oder grundsätzlich nicht gesammelt werden dürfen, vgl. *Jónsbók* (266f.). – Am Rande sei bemerkt, dass in den Isländischen Annalen der *Flateyjarbók* im Eintrag für 1393 das Wort *bláber* (Blaubeere) als Beiname auftaucht, laut Grøn die einzige Nennung dieser Beerenart in der altnordischen Literatur, vgl. Grøn (1972: 73).

¹⁵⁵ Vgl. *Jónsbók* (344f.) und Grøn (1927: 66).

¹⁵⁶ In norwegischen Dokumenten werden Anbau und Import von Erbsen und Bohnen ab dem 13. Jahrhundert erwähnt, wenngleich vermutet wurde, dass beides deutlich länger zurückreicht, vgl. Grøn (1927: 30, 68f.).

¹⁵⁷ Vgl. Guðrún Helgadóttir (1981: 175, 178f.). Die Autorin weist außerdem darauf hin, dass eine der fünf Heilpflanzen, die am häufigsten bei mittelalterlichen dänischen Klostergärten verwildert wachsen, nämlich die Pestwurz (*Petasites hybridus*), auch in Nordisland an einigen Stellen zu finden sei, vgl. a. a. O. (175).

¹⁵⁸ Zu Methoden und Schwierigkeiten der semantischen Bestimmung von altnordischen Pflanzennamen und weiteren Beispielen ihrer Mehrdeutigkeit vgl. Heizmann (1993: XXIV–XXXI, XXXVIII).

entspricht am ehesten dem Begriff ›Gemüse‹. Aus entsprechenden Formulierungen kann also nichts weiter geschlossen werden, als dass auch Wikinger in irgendeiner Form Gemüse aßen.¹⁵⁹

A.1.3.4 Kochmethoden und Feuermaterial

Nach den Lebensmitteln bleibt noch ein Blick auf Kochmethoden¹⁶⁰ und Feuermaterial zu werfen. Es wurde bereits erwähnt, dass auf Island bis weit in die Neuzeit keine Backöfen verwendet wurden, sondern auf und in der Glut gebacken wurde. Auch Küchengerätschaften hatte man nur begrenzt zur Verfügung. Wenig aufwändig war das Garen in Kochgruben: Am Feuer erhitzte Steine wurden in eine kleine Grube geschoben, das Kochgut wurde in einem Wickel aus Blättern, in Tier(innereien)häuten oder in einem Stein- oder Tongefäß zwischen die Steine gepackt, dann deckte man die Grube mit Erde ab und ließ die Mahlzeit garziehen. Diese Technik ist sehr alt und war in Wikingerzeit und Mittelalter zwar noch bekannt, aber bereits am Verschwinden. Auf Island finden sich Spuren von Kochgruben vor allem in Höfen der Landnahmezeit, obwohl sich diese Zubereitungsart, die weniger Brennmaterial und Aufsicht benötigt als offene Feuerstellen, eigentlich auch in späterer Zeit empfohlen hätte. Flüssigkeiten wurden auch durch direkt hineingelegte heiße Steine erhitzt; eine vorelektrische Variante des Tauchsiedens, zu der man kein feuerfestes Gefäß benötigte. Eine speziell isländische Kochmethode ist schließlich das Garen in heißen Quellen, das bereits für das Mittelalter belegt ist. Hierfür empfiehlt sich allerdings die Verwendung eines Topfs, und der war auf Island nicht immer leicht zu bekommen.

Die gebräuchlichsten Töpfe der Wikingerzeit waren auf Island wie in Norwegen Specksteintöpfe, die direkt an oder in die Glut gestellt werden konnten; sie halten die Hitze gut und sind stabiler als Tongefäße. Island hat jedoch anders als Norwegen keine eigenen Specksteinvorkommen. Die importierten Töpfe waren allgemein gebräuchlich und sind im archäologischen Befund nicht an hohen Status gebunden, aber sie wurden offenbar so lange benutzt wie möglich, waren also auch nicht ohne Weiteres zu ersetzen.

Außerdem verwendete man aus mehreren ausgehämmerten Platten gefertigte Eisenkessel, die über das Feuer gehängt wurden oder auf drei Beinen in der Glut standen. Eisen aus Rasenerz wurde wie in Norwegen, so auch auf Island gewonnen, in größerem Umfang zum Beispiel im Mývatnssveit; doch ob daraus auch Töpfe hergestellt wurden, ist nirgendwo belegt. Man

¹⁵⁹ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 263–267, 292); Guðrún Helgadóttir (1981); Buckland et al. (1993: 509).

¹⁶⁰ Vgl. zum Folgenden: Zu Kochtöpfen und -methoden allgemein, auf Island: Hallgerður Gísladóttir (1999: 14f.) und dies. (2004: 97f.); in Norwegen: Kaland/Martens (2000: 45, 52); aus archäologischer Sicht zu Speckstein, Eisen und Keramik vgl. Forster/Bond (2004); Orri Vésteinsson (2000: 169, 174); Buckland (2000: 149); McGovern et al. (2007: 38); Lucas (2009: 297f.); zu Kochgruben in frühen isländischen Höfen vgl. z. B. Weinmann (1994: 252–254, 274) und Solli (2006: 266f.).

kann davon ausgehen, dass Eisentöpfe (zumindest auch) aus Norwegen importiert werden mussten; ebenfalls importierte gegossene Kupferkessel kannte man im Spätmittelalter. Solche Gefäße waren nicht billig. In der *Grágás* wird der Wert eines unbenutzten Eisentopfs mit einem Fassungsvermögen von acht Eimern mit 15 *aurar* festgesetzt.¹⁶¹ Grob umgerechnet entspricht dies für das Mittelalter dem Gegenwert einer Kuh (die Umrechnung von *kúgildi* in *aurar* ist allerdings nicht nur zeit-, sondern auch ortsabhängig, da das *kúgildi* ein lokaler Zahlungsstandard war und sein Gegenwert in *aurar* vom jeweiligen Frühlingsthing festgesetzt wurde)¹⁶². Kupferkessel gehörten zu den im Einzelfall zu taxierenden Tauschgegenständen.¹⁶³ Kochtöpfe aus Ton, wie sie in Dänemark üblich waren und in Norwegen vor allem im Spätmittelalter verwendet wurden, sind aus dem wikingerzeitlichen Island nicht bekannt; Keramikfunde überhaupt setzen dort erst im 13. Jahrhundert ein. Ein Schlaglicht auf die Topfknappeit des isländischen Mittelalters wirft eine bischöfliche Verordnung von 1345, in der die Zweckentfremdung von Taufkesseln untersagt wird.

Anderes Küchen- und Kochgerät ist äußerst schwer greifbar;¹⁶⁴ erst im Spätmittelalter ist in schriftlichen Quellen gelegentlich etwa von Hackklötzen, Topfhaken, mit denen der Topf vom Feuer, und Suppenhaken, mit denen das Kochgut aus dem Topf geholt werden konnte, Schöpfkellen, Mörsern oder Gewürzmühlen die Rede.¹⁶⁵

Besser unterrichtet ist man, hauptsächlich von Seiten der Archäologie, über das verwendete Brennmaterial.¹⁶⁶ Hier war man auf Island flexibel und nutzte die verschiedensten Ressourcen, und dies offenbar nicht erst aus Not, weil das Holz sich verknappte, sondern von Anfang an; in manchen wikingerzeitlichen Feuerstellen finden sich überhaupt keine Holzüberreste. Speziell für hohe Temperaturen, wie sie etwa bei der Eisengewinnung aus Rasenerz nötig waren, aber auch im Hausgebrauch wurde Torf verwendet, der unmittelbar nach der Besiedlung sogar das wichtigste Brennmaterial überhaupt gewesen zu sein scheint. In Übereinstimmung dazu schreibt die *Grágás* Landpächtern Torf bzw. getrocknete Grassoden (der an. Begriff *torf* ist nicht eindeutig) als das zu bevorzugende Brennmaterial vor; Holzeinschlag musste sich im bis-

¹⁶¹ Vgl. *Grágás*, Konungsbók II (193); *Jónsbók* (300f.) behält diesen Wert bei.

¹⁶² Vgl. Gelsinger (1981: 26–38).

¹⁶³ Vgl. *Grágás*, Konungsbók II (194).

¹⁶⁴ Nicht nur die schriftlichen Quellen, sondern auch die archäologischen Befunde geben dazu wenig her. Wie bereits oben bei den (auf Island bisher nicht nachzuweisenden) Broteisen angesprochen, wird das nicht nur an schlechten Erhaltungsbedingungen liegen, sondern auch daran, dass in der Inselkolonie noch verwertbares Material sorgfältig wiederverwendet wurde. Selbst ein hochrangiger Hof wie Hofstaðir hebt sich in dieser Hinsicht nicht von ärmeren Milieus ab und weist aus Wikingerzeit und Mittelalter wenig Kleinteiliges und Reparaturmaterial, noch weniger gut Erhaltenes auf; vgl. Lucas (2009: 253–221, zusammenfassend 320f.).

¹⁶⁵ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (2004: 97).

¹⁶⁶ Vgl. zum Folgenden Orri Vésteinsson/Simpson (2004) und McGovern et al. (2007: 39, 45).

her üblichen Rahmen halten, durfte also nicht verstärkt betrieben werden.¹⁶⁷ Auch die *Jónsbók* verpflichtet den Pächter, sich beim Gebrauch von Brennmaterialien an den bisherigen Usus zu halten und den Wald so wirtschaftlich zu nutzen, als gehöre er ihm selbst.¹⁶⁸ In kleinerem Umfang wurden Viehdung und Schafsknochen genutzt; besonders in Küstennähe konnte außerdem auf getrockneten Seetang, Meeressäugerknochen und Treibholz zurückgegriffen werden.

Nach den großen Rodungen der Landnahmezeit scheint sich also schnell das Bewusstsein durchgesetzt zu haben, dass die verbliebenen Wälder, die nun einen erheblichen Wert darstellten und sich im Eigentum vor allem reicher Höfe und Kirchen befanden, nachhaltig zu bewirtschaften seien, und dies gelang zumindest das Mittelalter hindurch. Holzasche wird vor allem im Norden Islands, wo die erste Entwaldung wahrscheinlich weniger stark ausfiel als im Süden, auch in den Feuerstellen von Höfen niedrigeren Status gefunden, und offenbar gab es immer genügend Holzkohle, um die Sensen auch ärmerer Bauern zu schärfen. Eine zweite große Rodungswelle, die Island in seinen heutigen, beinahe waldlosen Zustand versetzte, fand nach derzeitigem Kenntnisstand erst im 17. und 18. Jahrhundert statt.

A.1.3.5 Ort des Kochens und Essens, Tischausstattung

Die Geschichte des isländischen Hausbaus des Mittelalters ist in mancher Hinsicht ähnlich obskur wie diejenige des isländischen Essens; einige generalisierende Feststellungen zum Ort des Kochens können jedoch getroffen werden. Anfangs wurde das Essen üblicherweise im *skáli* zubereitet, dem Langhaus, das Wohn- und Arbeitsraum, Schlafstätte, Küche und Esszimmer zugleich war. Außerdem hatten die Höfe Nebengebäude zur Aufbewahrung, in denen teilweise auch gekocht wurde, und für spezielle Arbeiten wie etwa Weben und Nähen. Zusätzlich zum Langfeuer in der Mitte des Raumes, über und an dem auch Essen zubereitet werden konnte, finden sich bei Ausgrabungen häufig herdartige Feuerstellen oder Kochgruben in solchen Strukturen. Im 13. Jahrhundert kamen gesonderte Küchen auf (schriftlichen Quellen zufolge, archäologisch sind sie derzeit ab dem 14. Jahrhundert nachgewiesen), die als Anbau vom Haupthaus abgingen. Der Begriff *eldhús* (>Feuerhaus<), ursprünglich und, als Reminiszenz an die früheren Gegebenheiten, noch in vielen Isländersagas synonym zu *skáli*, geht nun auf diese spezialisierte Räumlichkeit über; in diesem Sinn wird das Wort etwa in den Gegenwartssagas verwendet.¹⁶⁹

Zur Tischausstattung sei abschließend noch bemerkt, dass sie im isländischen Mittelalter, soweit bekannt – und hier gerät man sehr schnell in literarisches Fahrwasser –, grundsätzlich ähn-

¹⁶⁷ Vgl. Grágás, Staðarhólsbók (501) und Konungsbók II (79).

¹⁶⁸ Vgl. Jónsbók (178f.)

¹⁶⁹ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (2004: 97); Weinmann (1994: 359f.).

lich aussah wie auf dem Kontinent.¹⁷⁰ Hier wie dort gab es bis ins Spätmittelalter keine festen Tische, zur Mahlzeit wurden Bretter über Böcke gelegt, die anschließend wieder weggeräumt wurden. Im Alltag konnte auch von kleinen Brettern gegessen werden, die man sich über die Knie legte. Messer und wohl auch Löffel (meist aus Holz, Horn oder Knochen) gehörten zur persönlichen Ausstattung und wurden dann zu Tisch mitgebracht; Löffel und Kellen, aus denen flüssige Speisen getrunken wurden, konnten jedoch auch mit einem oder mehreren Tischnachbarn geteilt werden. Gabeln kannte man bis ins 17. Jahrhundert nur als große Fleischgabeln, nicht als Essbesteck. Allgemein herrscht die Auffassung, dass man im Mittelalter zu mehreren oder jedenfalls zu zweit von gemeinsamen Schüsseln und Platten aß; Ingvild Øye weist jedoch zumindest für Norwegen darauf hin, dass das Essen bei Tisch meist portioniert verteilt worden sei.¹⁷¹ Die überall üblichen Holzteller oder flachen Holzschüsseln als persönliche oder mit dem Nachbarn geteilte Essunterlage wird man auch für Island vermuten dürfen; zum selben Zweck Brotscheiben oder -fladen zu verwenden, wie es aus dem kontinentalen Mittelalter bekannt ist, dürfte umso weniger in Frage gekommen sein, je weniger selbstverständlich Mehl verfügbar war, ist aber immerhin etwa für die Feste der Reichen denkbar.

Eine materialschonende Essgewohnheit kann als archäologische Signatur mittelalterlicher isländischer Esser gelten: Um an das Mark in den Fußknochen von Schafen zu kommen, wurden die Knochen, anstatt sie spalten, am oberen und unteren Ende mit der Messerspitze angebohrt und das Mark herausgesaugt. Die ursprüngliche Absicht dahinter war nicht, das Knochenmark möglichst effektiv zu nutzen (darauf lässt eher eine Fragmentation des Knochens schließen), sondern den Knochen weitgehend intakt zu belassen, so dass er gegebenenfalls als Gerät weiterverwendet werden konnte. Diese Technik, die sich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts auf den Shetlands, den Färöern und Island durchsetzte, verfestigte sich auf Island als Tischsitte bis in die Moderne hinein.¹⁷² Es ist bemerkenswert, dass diese Sitte, so signifikant ihre archäologischen Spuren sind, schriftlich erst im 19. Jahrhundert greifbar wird und historisch oder literarisch zuvor nicht einmal zu errahnen wäre – eine Erinnerung daran, dass der Bereich der Tischsitten des mittelalterlichen Island weitgehend im Dunkeln bleibt, selbst wenn man sich in dieser Hinsicht auf die schriftlichen Quellen verließ. Konkrete Einzelheiten der Mahlzeit finden kaum Eingang in das mittelalterliche isländische Schrifttum (einschließlich der Isländersagas). Wo doch einmal ein Detail der Hallenausstattung oder des Hergangs einer Mahlzeit erwähnt wird, ist es glücklicherweise bereits vor dem vielfältigen Hintergrund allgemeiner mittelalterlicher Mahlsitte verständlich.

¹⁷⁰ Vgl. z. B. Norberg/Stigum (1957); Bø (1967); ausführlicher für Norwegen Øye (1980: 25–29).

¹⁷¹ Vgl. Øye (1980: 29).

¹⁷² Vgl. Bigelow (1993); Amorosi (1996: 383); McGovern et al. (1998: 125); und Harrison (2006: 33).

A.2 Zu den Lebensmitteln und Kochmethoden der Isländersagas

In diesem Kapitel soll ein Rundgang durch Land- und Viehwirtschaft, Nahrungsversorgung und Kochaktivitäten der Isländersagas unternommen und die Ergebnisse mit dem verglichen werden, was im vorhergehenden Kapitel an Hintergrundwissen zusammengetragen werden konnte. Eine dem erzählerischen Zusammenhang entrissene Erwähnung etwa einer Kuhherde oder einer Kochmethode sagt zunächst zwar wenig über den jeweiligen Einzeltext aus, doch über das gesamte Korpus betrachtet, summieren sich diese Details zu einem Gesamtbild von Nahrung und Nahrungsversorgung, das in der einzelnen Saga nur ausschnittsweise sichtbar wird oder implizit anklingt. Manche unausgesprochenen Charakteristika der Welt der Isländersagas – etwa welche Größenordnungen der Viehhaltung oder welche Kochmethoden von Verfassern und Publikum für den Protagonisten angemessen gehalten wurden, und wie sich in solchen Momentaufnahmen die Nahrung(swirtschaft) der Isländersagas historisch und sozial verortet – werden erst in einer solchen textübergreifenden Zusammenschau sichtbar.

A.2.1 Viehwirtschaft

Nicht in jeder Saga, aber im Textkorpus insgesamt ist die Viehhaltung derjenige Zweig der Nahrungsgewinnung, der bei Weitem am öftesten erwähnt wird, und kaum eine Saga kommt ganz ohne Kühe, Schafe oder Szenen menschlicher Arbeit am Vieh aus. Eine kulturelle Präferenz für Milchvieh macht sich also nicht nur in der Archäologie der Landnahme, sondern auch noch (je nach Datierung der Sagas bzw. der erhaltenen Manuskripttradition) über 300 Jahre später in der schriftlichen Überlieferung bemerkbar – und damit wohlgernekt zu einer Zeit, in der sich der nahrungswirtschaftliche Fokus bereits massiv auf den Fischfang verlagert hatte; von ihm ist in den Sagas jedoch deutlich seltener die Rede. Und obwohl sich die Viehwirtschaft selber mittlerweile vorrangig auf die Schafhaltung konzentrierte, werden Kühe ebenso häufig erwähnt wie Schafe.¹⁷³ Wenn dabei Zahlen genannt werden – meist um eine stattliche Anzahl zu illustrieren –, handelt es sich häufig um ein oder mehrere Dutzend Tiere, die etwa verschenkt werden oder abhanden kommen, andererseits um größere Herden von bis zu hundert Schafen,

¹⁷³ Basis für diese Aussagen bzw. Zählungen ist ein Register der Verfasserin dieser Arbeit über sämtliche Erwähnungen von Vieh, Nutzpflanzen, Nahrungsmitteln und Speisen in den Isländersagas. Da das Register einerseits jeden Druckrahmen sprengen würde und andererseits anhand der üblichen Ausgaben reproduzierbar ist, ist es dieser Arbeit nicht beigegeben. Wegen der teils lückenhaften Überlieferung einerseits und weil andererseits auch nicht sämtliche Varianten aller Sagas berücksichtigt werden konnten, wäre eine große numerische Genauigkeit bei der Auswertung statistisch sinnlos.

die dann einen großen Wert oder einen erheblichen Teil eines Hofbestandes darstellen.¹⁷⁴

Bei den Rindern ist öfter von einzelnen oder kleinen Gruppen mehrjähriger Ochsen die Rede, manchmal speziell ausgesuchte Tiere mit besonderer Farbe oder Zeichnung. Es handelt sich dabei offensichtlich um einen besonderen Wert. Wenn die Saga nichts näheres dazu berichtet, können Ochsen natürlich nicht nur als potentielle Fleischlieferanten, sondern auch als Zugtiere verstanden werden,¹⁷⁵ doch häufig ist von der (geplanten) Schlachtung die Rede. Hier deckt sich die Wertschätzung, mit der die Sagas von solchen Tieren reden, mit der oben referierten Beobachtung von Archäologen, dass auf ein optimales Schlachtgewicht hin aufgezogene Tiere in größeren Mengen nur speziellen Milieus mit hohem Status zur Verfügung standen. Interessant sind auch die Kuhherden der Isländersagas, wie folgende Beispiele zeigen: In der *Gísla saga* (K. 16, 53) wird ein Bestand von 60 Kühen im Stall von Sæboll erwähnt; Hqskuldr Dala-Kollson hat laut der *Laxdæla saga* (K. 19, 45) 40 Kühe auf seinem Hof. Die in der gleichen Saga (K. 32, 85) erwähnten 240 Ochsen des Øxna-Þórir in Norwegen gehören einer sagenhaften Vorzeit an, doch immerhin 120 Kühe besitzt im Kapitel 5 der *Ljósvetninga saga* (109, *Sqrla þáttr*) Guðmundr inn ríki; damit kommt auf jedes Mitglied seines sehr großen Haushalts eine Kuh.¹⁷⁶ Solche Rinderherden – die in ihrer Größenordnung nicht weit hinter den Schafherden der Isländersagas liegen, während sich das Großvieh in der zeitgenössischen Realität längst im Rückgang befand¹⁷⁷ – stellen einen immensen Reichtum dar, und in der *Ljósvetninga saga* zielt diese Angabe auch gerade darauf ab, Reichtum und Einfluss des betreffenden Großbauern zu illustrieren.

¹⁷⁴ Die Besitzverhältnisse fallen dabei durchaus unterschiedlich aus: Während in der *Grettis s.* (K. 69, 225; K. 70, 228) von 80 zum Schlachten bestimmten Schafen und Widdern die Rede ist, die insgesamt 20 Bauern gehören (die auch dadurch als unbedeutende Kleinbauern gekennzeichnet werden, dass sie nichts gegen *Grettir* unternehmen können), werden in der *Flóamanna s.* (K. 30, 314) 20 Kühe und 100 weibliche Schafe allein als Rückzahlung eines Teils einer als zu groß empfundenen Mitgift eingefordert. In der *Bárðar s.* *Snæfellsáss* (K. 11, 140) wird erwähnt, dass ein reicher Mann 500 Schafe besessen habe. Zur Frage der relativen Wertschätzung der Tierarten sei angemerkt, dass sich der Betreffende laut der Saga ein großes Vermögen an losem Besitz erst selbst verschafft. Er stammt also nicht aus einer angesehenen, alten und bereits reichen Familie mit entsprechendem Landbesitz; vgl. dazu die im Folgenden angeführte Besitzangabe für den mächtigen, in mehreren Sagas prominenten Guðmundr inn ríki anhand seiner Kühe. – Sollten die derzeit gängigen Datierungen der Isländersagas in etwa korrekt sein, fällt auf, dass die Schafsaufkommen in den späteren Sagas größer werden; hier mag sich der Einfluss der historischen Veränderungen in der Landwirtschaft doch noch bemerkbar machen.

¹⁷⁵ Bei den häufig erwähnten größeren Hammelherden ist übrigens auch nicht unmittelbar (nur) an Schlachtvieh zu denken: Hammel liefern meist die beste Wolle, die für die isländische Ökonomie des Mittelalters von überragender Bedeutung war; vgl. Lucas (2009: 195f.).

¹⁷⁶ Damit (über)erfüllt Guðmundr exemplarisch die in der *Grágás* (*Staðarhólsbók* 320, *Konungsbók* I 159) formulierte wirtschaftliche Anforderung an einen Thingfahrer, d. h. einen voll rechtsfähigen Mann, dass auf jedes seiner Haushaltsmitglieder eine Kuh oder ein entsprechender Wert entweder in Geld oder an wirtschaftlichem Gerät kommen musste.

¹⁷⁷ Obwohl der numerische Vergleich über Wissenschaftsgrenzen und unterschiedliche Zählmethoden hinweg unsauber ist, drängt sich hier doch der Gedanke an das Verhältnis von Schaf- zu Kuhknochen auf, wie es in der isländischen Hofarchäologie ermittelt wird: Nur für wohlhabende Höfe der Landnahmezeit ist es nahe dem Verhältnis 1:1 oder 2:1, das die Isländersagas nahelegen, später – und für ärmere früher als für reichere Höfe – kommen mehr Schafe auf weniger Kühe; vgl. die Übersicht bei McGovern (2007: 41).

Ziegen und Schweine werden weitaus seltener genannt. Bei den Ziegen fällt außerdem auf, dass sie häufiger in zauberischem oder andersweltlichem Kontext erwähnt werden als in gewöhnlichen landwirtschaftlichen Zusammenhängen,¹⁷⁸ und auch die gängige Beleidigung, einen Mann mit einer Ziege zu vergleichen und dadurch der Feigheit zu bezichtigen, macht noch einen erheblichen Anteil der Nennungen aus. Auch dort, wo von tatsächlichen, diesseitigen Ziegen erzählt wird, ist in mehreren Fällen eine gewisse Geringschätzung der Tierart festzustellen.¹⁷⁹ Wieweit die Konnotation dieser für die Landwirtschaft bereits marginal gewordenen Tiere mit Ärmlichkeit oder Armseligkeit im mittelalterlichen Alltag und wieweit in der literarischen Tradition (mit dem *locus classicus* der *Hávamál* 36)¹⁸⁰ verankert war, muss dahingestellt bleiben. In den Isländersagas spielen sie jedenfalls eine sehr kleine und spezielle Rolle, die mehr im Einklang mit den ziegenentfremdeten Verhältnissen des Hochmittelalters steht als mit der Landwirtschaft der Handlungszeit.

Etwas anders stellt sich die Situation bei den Schweinen dar: Auch sie haben im Verhältnis zu ihrem seltenen Auftreten recht häufig mit Zauberei zu tun,¹⁸¹ auch ihr Name muss für Beleidigungen herhalten,¹⁸² und die Arbeit mit ihnen wird als niedere, schmutzige Beschäftigung emp-

¹⁷⁸ Beispielsweise verbirgt in K. 20 der *Eyrbyggja* s. (51–53) die zauberkundige Katla ihren Sohn vor den Augen seiner Verfolger u.a. in der Gestalt eines Ziegenbocks und eines Ebers; in K. 12 der *Brennu-Njáls* s. (37f.) beinhaltet ein Wetterzauber das Schwingen einer Ziegenhaut; in der *Porsfirðinga* s. (K. 14, 205) entwenden übernatürliche Frauen jeden Frühling zwei graue hornlose Schafe und zwei graue junge Ziegen von einem Hof. Die einzige Erwähnung von Ziegenmilch ist in der *Eiríks s. rauða* (K. 4, 411) zu finden: In der (ahistorischen) Erzählung von der Weissagung einer heidnischen Seherin verspeist diese vor dem Ritual Ziegenmilchgrütze und ein Gericht aus den Herzen aller vor Ort verfügbaren Tiere. Die Verbindung von Tieren mit andersweltlichen oder zauberischen Elementen ist wohlgemerkt nicht auf Ziegen und, wie im Folgenden noch ausgeführt wird, Schweine beschränkt, tritt aber bei diesen Tierarten im Verhältnis dazu, wie selten insgesamt von ihnen die Rede ist, deutlich häufiger auf als bei anderen.

¹⁷⁹ In der *Reykdoela* s. (K. 13, 189) bekommt ein zwielichtiger Junge ein Ziegenkitz dafür, einem Trupp von Angreifern den Aufenthaltsort ihrer Gegner zu verraten; in der C-Redaktion der *Ljósvetninga* s. (K. 5 bzw. 13, 21; K. 6 bzw. 14, 34f.) zahlt ein reicher, aber betrügerischer und unbeliebter Charakter einem anderen Bauern in einer illegalen Transaktion fast 30 Ziegen für dessen Unterstützung in einem (schließlich zu Recht verlorenen) Prozess; und wenn in der *Hrafnkels* s. (K. 5, 122) die Rede davon ist, dass sich der ehemals reiche und mächtige Hrafnkell nach seinem Fall persönlich um jedes Kalb und jedes Ziegenkitz kümmert, zeigt sich in der Erledigung solcher niederer Arbeiten der große Einsatz, mit dem er sich wieder hocharbeitet.

¹⁸⁰ »Bú er betra, þótt lítit sé / halr er heima hvern / þótt tvær geitr eigi oc taugreptan sal / þat er þó betra en böenn« (»Eine Behausung [zu haben] ist besser, sei sie auch klein / jeder ist zuhause Herr / auch wenn er [nur] zwei Ziegen besitzt und ein Haus mit Tauen anstelle von Dachsparren [d. h. eine ärmliche Hütte] / das ist doch besser als Betteln«); *Edda* (22, Str. 36).

¹⁸¹ So versucht in der *Harðar* s. (K. 26, 67f.) eine Hexe, sich und die Ihren in Schweinegestalt vor Angreifern zu verbergen; eine entsprechende Szene findet sich auch in der *Porsfirðinga* s. (K. 10, 200f.).

¹⁸² Dies den gängigen Datierungen nach vor allem in den späten Isländersagas, gerne an weniger wohlhabende und als unbedeutend empfundene Leute gerichtet; so bezeichnet z.B. in der *Grettis* s. (K. 52, 170, Str. 39) der Titelheld feindlich gesonnene Kleinbauern als »alte Schweine«, und in der *Finnboga* s. (K. 6, 261) wundert sich ein reicher Mann, dass sein Schwager mit dem jungen Titelhelden der Saga redet, obwohl dieser (wie er glaubt) ein armer Häuslersohn sei und niemand je solche Schweine gesehen habe, wie dessen Eltern es seien. Doch auch bereits in der *Laxdoela* s. (K. 48, 150) schimpft Gúðrun, ihre männlichen Anverwandten hätten ein Gedächtnis wie Schweine. Der Bezug auf die angeblich besonders dreckigen Tiere ist hier dem Anlass entsprechend gewählt, denn Gúðrun fordert in dieser Szene ihre Brüder zur Rache gegen Kjartan auf, der sie und ihre Familie

funden.¹⁸³ Daneben – und teilweise an gleicher Stelle – wird aber auch deutlich, dass es wohlhabende und einflussreiche Bauern sind, die Schweine halten, und dass Schweine- bzw. Ferkelfleisch eine geschätzte Delikatesse ist.¹⁸⁴ Auch wenn Schweine in den Isländersagas recht selten vorkommen: *Dass* sie vorkommen, ist bemerkenswert, wenn man bedenkt, dass sie aus der hochmittelalterlichen Landwirtschaft weitestgehend verschwunden waren.

Pferdehaltung steht in den meisten Fällen in Verbindung mit Reit- und Arbeitstieren, doch gelegentlich wird auch von Schlachtpferden berichtet. Auch für den vorchristlichen Kontext geschieht dies nur ausnahmsweise in so neutraler Weise wie in der *Reykðæla saga* (K. 23, 221); dort ist von zwei Männern die Rede, die andere häufig mit Pferden zum Schlachten versorgen, sich aber aus Pferdekämpfen (einer steten Quelle von Ärger, Schlägereien und Blutfehden) wenig machen.¹⁸⁵ Interessanterweise hat die gleiche Saga an früherer Stelle (K. 17, 204; K. 18, 207) ein typisches Beispiel dafür, wie sich Pferdefleischverzehr in die negative Bewertung einer Figur einfügt: Þorbergr hoggvinkinni, der dort zum Julfest Rinder und Pferde schlachten lassen möchte, wurde bereits als unbeliebt eingeführt, was den Betreffenden in den Isländersagas, in denen die Meinung ›der Leute‹ als Sprachrohr der Erzähler fungiert, als schlechten oder zumindest problematischen Charakter kennzeichnet. Die Fahrt eines seiner Knechte mit dem zweifelhaften Schlachtvieh lässt er dazu nutzen, den Nachbarn, über die Þorbergr schon lange Verleumdungen in die Welt setzt, ein Pferd unterzuschieben und ihnen so eine Diebstahlsklage anzuhängen. Das Schlachten von Pferden fügt sich hier also in eine ganze Reihe schlechter Taten.¹⁸⁶ Auch die übrigen Referenzen auf Pferdefleischverzehr in anderen Sagas beinhalten

zuvor im eigenen Langhaus eingeschlossen und damit gezwungen hatte, ihre Notdurft im Wohnbereich zu verrichten.

¹⁸³ So möchte z.B. in der *Valla-Ljóts s.* (K. 1, 235) der stolze Sohn einer bedeutenden Familie nicht selber ein Ferkel aus einem Schweineperch holen, da dies nicht standesgemäß (›formannligt‹) sei, es bleibt allerdings offen, ob er sich nicht eigentlich vor der Muttersau fürchtet. In einer sehr höfisch gefärbten Szene der *Víglundar s.* (K. 5, 69) bekommt ein ungeschickter Mundschenk zu hören, er sei es wohl eher gewohnt, den Schweinen Brühe zu geben als anständigen Leuten aufzuwarten.

¹⁸⁴ In der genannten Szene der *Valla-Ljóts s.* (K. 1, 235) etwa soll das Ferkel bei einem reichen, wenn auch nicht besonders hochgeborenen Bauern abgeholt werden, damit die Hausfrau der vornehmeren Familie ihren Frauen am Zahltag ein besonders gutes Abendessen zukommen lassen kann, und in der *Víga-Glúms s.* (K. 17, 57f; K. 18, 60f.) wird einem bedeutenden Mann ein verschnittener Masteber gestohlen, der auf dessen Hof auf der Hauswiese gehalten wurde. In der *Vatnsdæla s.* (K. 44, 117f.) soll es bei einem Fest zur Morgenmahlzeit Eber geben; in der gleichen Szene wird ein junger Mann u.a. als Sklavensohn und Schweinehirt beleidigt.

¹⁸⁵ Diese beiden sind Vater und Sohn; der Sohn beweist im Weiteren (221–224) von der Saga positiv bewertete Zurückhaltung und Anstand, wird aber durch die Hetze seines Vaters doch in eine Fehde verwickelt.

¹⁸⁶ Dazu sei angemerkt, dass diese Saga in ihrem ersten Teil sehr offensichtlich christliche Wertvorstellungen transportiert und dazu auch ein gerüttelt Maß an Heidenpolemik einsetzt. Besonders deutlich wird dies in K. 7; durchgängig ist dem ersten Teil die positive Darstellung des um Vergleich und Frieden bemühten (und darin das Christentum vorwegnehmenden) Áskell, der kurz vor der hier angesprochenen Passage in K. 16 stirbt. Die referierte Episode ereignet sich früh im zweiten Teil der Saga, in dem trotz eines noch durch Áskell erzielten Vergleichs zwischen den Antagonisten der Saga die Kampfhandlungen wieder überhand nehmen, also eine Art Rückfall zu verzeichnen ist.

eine negative Wertung.¹⁸⁷ Ob im mittelalterlichen Alltag tatsächlich Pferde verzehrt wurden oder nicht, die Isländersagas befinden sich hier jedenfalls auf der offiziell-kirchlichen Linie.

Hausgeflügel schließlich ist in den Isländersagas ähnlich marginal vertreten wie in der isländischen Landwirtschaft: Der junge Grettir wird einmal losgeschickt, 50 Hausgänse samt ihrer Küken zu hüten (*Grettis saga* K. 14, 37f.); in der *Kormáks saga* (K. 22, 282f.) ist die Rede von drei Hausgänsen, die eine zauberkundige Frau für einen Schutzzauber schlachtet;¹⁸⁸ und Hühner-Þórir, der es als Händler zu Reichtum bringt, erhält seinen Beinamen, weil er »einmal« (»eitt sinn«, *Hænsa-Þóris saga* K. 1, 6) Hühner verkauft, was der Saga demnach als sehr ungewöhnlich erscheint.¹⁸⁹

Milch und Milchprodukte

Während das Milchvieh einen prominenten Platz einnimmt, findet man Milch und Milchprodukte wesentlich seltener in den Texten, und ein guter Teil der Isländersagas kommt ganz ohne Verweis auf die Lebensmittel aus, um die es bei der Haltung der Tiere doch vorrangig ging. Noch verhältnismäßig häufig ist vom Melken die Rede. Beispielsweise können Frauen auf dem Melkplatz bei Bedarf als Zeuginnen eines Vorgangs auf freiem Feld in der Erzählung platziert

¹⁸⁷ Die vordergründig neutrale Bemerkung der Eyrbyggja s., dass Þorbjörn digri jeweils im Herbst einige seiner Pferde zu schlachten pflege (K. 18, 33f.; die Episode spielt vor der Annahme des Christentums), steht im Kontext von schlechten, heidnisch-zauberisch beeinflussten und unheilbringenden Handlungen (K. 18, 34–38; K. 20, 50–54): Als die Pferde eines Herbsts nicht zu finden sind, glaubt Þorbjörn den ungenauen, zudem aus unzuverlässiger zweiter Hand gehörten Aussagen eines Sehers entnehmen zu können, seine Nachbarn hätten die Tiere gestohlen; seine unrechtmäßig versuchte Hofdurchsuchung, zu der ihn u.a. der Sohn einer bösen Zauberin begleitet, führt schnell zu Þorbjörns Tod, im weiteren Handlungsverlauf außerdem zu einem Konflikt und einem zauberischer Fluch, die zum Fall Arnkells beitragen, einer überaus positiven Hauptfigur der Saga. Die Pferde werden im Übrigen in K. 23 (58) im Gebirge verunglückt wiedergefunden; Aberglaube und Rechtsmissachtung des pferdefleischessenden Musterheiden haben also völlig unnötig großen Schaden verursacht. – Zu einem in der Bandamanna s. (K. 10, 353) wiedergegebenen Vorwurf des Pferdefleischessens in christlicher Zeit s. B.1.2.3. – In einem wahren Sturzbach von Beleidigungen, mit denen Skarpheðinn Njálsson in der Brennu-Njáls s. (K. 120, 304f.) einen Mann überzieht, der ihm und seinen Brüdern die Unterstützung im Prozess versagt, fordert er den anderen u.a. dazu auf, sich den Stuten-Enddarm aus den Zähnen zu stochern, den jener kurz zuvor gegessen habe; der Vorwurf des Pferdefleischverzehr bildet allerdings nur die dünne Textoberfläche über dem kaum verhohlenen, noch gröber beleidigenden sexuellen Subtext der Tirade. – In der Bárðar s. (K. 15, 152f.) wird Pferde- und Menschenfleisch bei einem Festmahl unter Riesen serviert; die monströsen Gäste fallen darüber her wie Adler und Hunde. – Wenn dagegen in der Hænsa-Þóris s. (K. 4, 11–13) mit Blund-Ketill ein sehr positiv bewerteter Charakter – von dem zuvor bemerkt wurde, er sei »bezt at sér í fornum sið« (K. 1, 5; entweder »sehr bewandert im Glauben, Wissen, Brauch der alten, heidnischen Zeit« oder aber »einer der Besten in der heidnischen Zeit«, in jedem Fall vom Typus des »edlen Heiden«) – in vorchristlicher Zeit 40 seiner Pferde tötet, um für seine weniger gut auf den Winter vorbereiteten Thingleute Heu erübrigen zu können, verwendet die Saga für den Tötungsvorgang das neutrale *drepa*, »töten« (und nicht etwa das im Schlachtzusammenhang oft verwendete *hogga* oder *slátra*), und lässt dahingestellt, was mit den Tieren weiter geschieht.

¹⁸⁸ In der Eiríks s. rauða (K. 4, 410) werden Hühner (wie zahlreiche andere Tierarten auch) mit zauberischen Praktiken in Verbindung gebracht: Der Sitzplatz einer Seherin wird mit einem Kissen versehen, in dem Hühnerfedern sein müssen.

¹⁸⁹ Nicht verschwiegen werden soll K. 31 der Flóamanna s.; bei dem dort erwähnten Streit zwischen Henne und Hahn, der ein schlechtes Eheleben spiegelt, handelt es sich jedoch um ein in Europa, Afrika und dem arabischen Raum verbreitetes literarisches Wandermotiv, vgl. (317, Fußnote 1) der Ausgabe.

werden,¹⁹⁰ oder ihre Beschwerde, dass ein Widder oder Stier sie beim Melken störe, führt zur Tötung des Tieres¹⁹¹ – die Erzählanlässe sind unterschiedlich, haben aber nur in wenigen Fällen mit dem Ertrag der Arbeit zu tun.¹⁹² Frischmilch erscheint in den Isländersagas selten, jedoch mehrmals als Stärkungsmittel für Verletzte und Entkräftete.¹⁹³ Von der Zubereitung von Milchprodukten ist nirgends direkt zu lesen, lediglich die *Brennu-Njáls saga* streift den Bereich der Käseherstellung, wenn sie von der Käseform berichtet, die in der Episode vom Diebstahl auf Kirkjubær als kriminalistisches Beweisstück fungiert.¹⁹⁴ Die im vorhergehenden Kapitel angesprochene Deutung großer Fassabdrücke in Nebenräumen mittelalterlicher isländischer Höfe als Vorratsbehältnisse für Skyr oder Molke beruht auch auf dem Zeugnis der Isländersagas, in denen solche Gefäße und ihr Inhalt allerdings ihrer alimentären Funktion zweckentfremdet werden: In einer bekannten Episode der *Gísla saga* wird (noch in Norwegen) ein von Feinden gelegter Hausbrand mit saurer Molke aus solchen Behältnissen soweit gelöscht, dass die Flucht gelingt,¹⁹⁵ und in der *Egils saga* (K. 78, 273) nimmt ein kostbarer Schild irreparablen Schaden, als er bei einer offenbar turbulenten Hochzeitsfeier in ein Molkenfass geworfen wird.¹⁹⁶ Dünn

¹⁹⁰ Vgl. z.B. *Egils s.* (K. 80, 278), *Reykðæla s.* (K. 11, 178) und *Brennu-Njáls saga* (K. 54, 137f.).

¹⁹¹ So (mit schlimmen Folgen) im handschriftlich verlorenen Teil der *Heiðarvíga s.* (K. 7, 226f.) und (um den jungen Helden im Kampf mit dem Stier als außergewöhnlich stark zu zeigen) in der *Finnboga s.* (K. 7, 263f.).

¹⁹² In der *Hænsa-Þóris s.* (K. 17, 43) wird die Wiederaufnahme von Landstreitigkeiten von den Frauen eines Hofes begrüßt, weil das Vieh zu wenig Milch gibt und einen Weidewechsel benötigt; die *Droplaugarsona s.* (K. 5, 150) hat einen Fall des von Grágás und Jónsbók geahndeten Melkens zugelaufenen Viehs.

¹⁹³ Vgl. *Fóstbræðra s.* (365); *Finnboga s.* (K. 8, 266); evtl. (auch) vor diesem Hintergrund zu verstehen *Egils s.* (K. 78, 244f.). Zu Nahrungs- und Heilmitteln im Sinne der mittelalterlichen Diätetik in den Isländersagas s. auch B.3.1, Fußnote 677. Als Bestandteil eines Abendessens erscheint heiße Milch in der *Ljósvetninga s.* (K. 11 bzw. 21, 61).

¹⁹⁴ Vgl. *Brennu-Njáls s.* (K. 49, 124–126); diese Episode wird in Punkt B.1.2.3 näher behandelt.

¹⁹⁵ Vgl. *Gísla s.* (K. 3 der kürzeren, 12f.; K. 9 der längeren Redaktion, 29–32). Die zwei Versionen der Saga geben die Episode mit leichten Abweichungen wieder: In der kürzeren Fassung werden zum Löschen zwei Ziegenfelle in die Molke getaucht und das Feuer damit erstickt, der längeren Fassung nach wird die Molke direkt aus den *sýruker* ins Feuer geschüttet. Unabhängig davon, ob solche Behältnisse auch in Norwegen üblich waren, dürfte sich die Saga (deren kürzere Fassung fälschlich den Beinamen *súrr* aus dieser Episode herleitet, der sich eigentlich auf die Herkunft aus dem norwegischen Súrnaðal bezieht) an isländischen Verhältnissen orientieren. – Auch der Brandanschlag auf Njáls Hof kann zunächst von den Frauen des Haushalts mit offenbar reichlich vorhandener saurer Molke abgewehrt werden. Was die abweichende Erklärung archäologisch greifbarer großer Fässer als Urinbevorratung zum Säubern von Wolle angeht, ist die Variante der *Möðruvallabók* interessant, die hinzufügt, einige hätten auch Wasser oder Urin ins Feuer getragen. Dieser müsste demnach ebenso in erheblicher Menge im Haus greifbar gewesen sein, während sich die Abtritte zur Handlungszeit der Saga außerhalb der Häuser befanden (wobei freilich die Frage offen bleibt, ob diese Tatsache den Urhebern und Vermittlern dieser Variante bekannt war); vgl. *Brennu-Njáls s.* (K. 129, 328).

¹⁹⁶ Außerdem wird (saure) Molke noch in der *Grettis s.* (K. 11, 27) erwähnt; dass dort synonym von *drykkur* (Getränk) die Rede ist, weist auf die große Alltagsbedeutung von *sýra* bzw. *blanda* hin (s. zu dieser Episode B.3.2). Die *Króka-Refs s.* (K. 17, 154) erwähnt Molke als spezifisch isländisches Standardgetränk: »Sá er drykkur á Íslandi, er misa heitir; er þat allt eitt: misa ok saup ok drykkur« (»Auf Island gibt es das Getränk, das *misa* (Molke) heißt; das ist alles eins: *misa* und *saup* (Getränk, Suppe, Buttermilch) und Getränk«). Der für diese Erklärung eines Wortspiels benötigte Begriff *misa* ist im Isländischen allerdings nur im Kontext dieser Saga belegt, sonst im Schwedischen und Norwegischen (mit der Schreibweise *myse*) gängig, vgl. ebd., Fußnote 2.

gestreut finden sich außerdem Hinweise auf Skyr¹⁹⁷, Käse¹⁹⁸ und Butter¹⁹⁹. Zwei Textstellen nennen *drafli*, eine weitere Milchzubereitung.²⁰⁰ Nur einmal vertreten ist ein *áfr* genanntes Getränk, es ist jedoch nicht völlig sicher, dass es sich dabei um ein Milchprodukt handelt.²⁰¹ Skyr wird, wo die Art der Konsumtion vermerkt ist, getrunken und ist demnach als deutlich flüssiger als sein moderner Namensvetter zu verstehen. Der literarischen Analyse vorgreifend sei hier außerdem angemerkt, dass Milchprodukte mit Ausnahme der wertvollen Butter und vielleicht *drafli*²⁰² als alltägliche Kost erscheinen.

Fleisch

Fleisch war in Wikingerzeit und Mittelalter als Nebenprodukt der Milchwirtschaft ein Grundnahrungsmittel, in speziellen Milieus und in kleinerem Rahmen wurde es auch auf Schlachtung und Verzehr hin produziert. In den Isländersagas tritt Fleisch als Nahrung jedoch kaum in Erscheinung. Gelegentlich ist die Rede davon, dass Vieh geschlachtet wird oder werden soll. Auffällig häufig handelt es sich dabei um geraubte Tiere, die am Strand geschlachtet, zerteilt und auf das wartende Schiff oder Boot verbracht werden. Im Rahmen häuslicher Landwirtschaft ist das Schlachten für die Texte vor allem von Belang, wenn es sich um gestohlenen oder umstrittenes Vieh oder in irgendeiner Weise besondere und für die Handlung relevante (Einzel-)Tiere handelt. An einigen Textstellen kommt – jeweils aus der Situation heraus motiviert, nicht als kulinarischer Allgemeinplatz – eine Wertschätzung für besonders fette Tiere zum Ausdruck.²⁰³ Der üblichste Zeitpunkt zum Schlachten ist der Herbst: Die Bestände mussten den vorhandenen Heuvorräten angepasst werden, um möglichst viele Tiere gesund über den Winter zu bringen;

¹⁹⁷ Vgl. Fóstbrœðra s. (365); Kormáks s. (K. 16, 260); Bjarnar s. (K. 27, 185); Egils s. (K. 43, 107; K. 71, 224), beides in Norwegen; Ljósvefninga s. (K. 10 bzw. 20, 55); Grettis s. (K. 28, 96); und Eyrbyggja s. (K. 45, 130).

¹⁹⁸ Vgl. Kormáks s. (K. 16, 260); Bjarnar s. (K. 27, 185); Eyrbyggja s. (K. 45, 130); Heiðarviga s. (K. 26, 289f.); Fóstbrœðra s. (103); Ljósvefninga s. (K. 8 bzw. 18, 47, 49); Brennu-Njáls s. (K. 48, 123; K. 49, 125f.); Hávarðar s. (K. 15, 342); und Flóamanna s. (K. 24, 295).

¹⁹⁹ Vgl. Egils s. (K. 43, 107) in Norwegen; Reykdæla s. (K. 12, 181); Vatnsdæla s. (K. 12, 34) in Norwegen als Zahlungsmittel; und Brennu-Njáls s. (K. 48, 123).

²⁰⁰ Vgl. Grettis s. (K. 17, 52, Str. 14) und Ljósvefninga s. (K. 12 bzw. 22, 64), dort als Bei- und Hausname. In der Neuzeit bezeichnete *drafli* bzw. *dravle* auf Island und in Norwegen lokal verschiedenartige, tendenziell süße Gerichte aus Frischmilch, mit Lab angesetzter Milch, Buttermilch und/oder Molke, die durch Kochen verdickt wurde; in beiden Sprachen taucht der Begriff auch im Zusammenhang mit der Käseherstellung bzw. als Bezeichnung für bestimmte Käsesorten auf. Diese Milchzubereitungen galten als Leckerbissen und Festessen; vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 77–79) und Kvideland (1992).

²⁰¹ Vgl. Egils s. (K. 43, 107); das Wort kann mit dem neuisländischen *áfr* (Buttermilch) verwandt sein, vgl. ebd., Fußnote 1. In diesem Sinn übersetzt auch das Wörterbuch von Cleasby und Vigfusson, während das Norrøn Ordbok die Textstelle dahingehend deutet, dass es sich bei dem Getränk um Dünnbier (Nachbier) handle. Vgl. zu dieser Szene auch B.2.1.

²⁰² Die zwei knappen Erwähnungen machen hier eine klare Einordnung allerdings kaum möglich. Immerhin scheint es sich bei dem nach der Speise benannten Hof um ein gastfreies, wohlhabendes Haus zu handeln, und Grettir thematisiert in seiner *drafli*-Strophe das gute Leben zu Hause im Gegensatz zur Seefahrt.

²⁰³ Vgl. Grettis s. (K. 61, 200) und Víga-Glúms s. (K. 18, 60).

auch davon ist in den Texten die Rede.²⁰⁴ Das Zerwirken und Verarbeiten geschlachteter Tiere taucht noch seltener auf als das Schlachten und ist dann allgemein gehalten, nur ausnahmsweise ist von der Zubereitung bestimmter Speisen zu lesen.²⁰⁵ Auch bei Fleisch, das aufbewahrt wird oder den Besitzer wechselt, ist meist unspezifisch von *slátr* (›Fleisch‹, wörtlich ›Geschlachtetes‹)²⁰⁶ die Rede. In der *Flóamanna saga* (K. 23, 289) bleibt einer unglücklichen Fahrgemeinschaft von ihren gestohlenen Essensvorräten nur ein kleines Stück Speck (und selbst das nur in einer Redaktion der Saga). Szenen, bei denen Fleisch auf dem Tisch der Sagaprotagonisten erscheint, sind rar. Nur gelegentlich wird erwähnt, welche Teile vom Tier serviert wurden, um etwa eine magere oder auffällig üppige Mahlzeit zu illustrieren. Die Zubereitungsweise bleibt dabei im Dunkeln.²⁰⁷

Insgesamt ergibt sich ein Bild von der Viehwirtschaft und den von ihr abhängigen Lebensmitteln, das vor dem im vorhergehenden Punkt skizzierten Hintergrund nicht unrealistisch erscheint, aber einige deutliche Gewichtungen aufweist.

Die Haltung von Rindern als prestigeträchtige und kapitalintensive Viehart²⁰⁸ wird stark betont. Schafe kommen nicht weniger häufig vor, sind damit aber, gemessen an den hochmittelalterlichen Verhältnissen, doch etwas unterrepräsentiert. Beide Tierarten sind so stark vertreten, dass sie gemeinsam das Bild der Nahrungswirtschaft in den Isländersagas klar dominieren. Während Ziegen, zumindest literarisch das Vieh der kleinen Leute, kaum je als landwirtschaftlich gehaltene Tiere erscheinen, tauchen Schweine als Lieferanten besonders begehrten Fleisches

²⁰⁴ Besonders ausführlich in der *Hœnsa-Póris* s. (K. 4, 11–16); vgl. außerdem die junge, vielleicht erst frühneuzeitlich verfasste *Fljótsdœla* s. (K. 23, 290).

²⁰⁵ In einer Szene der *Kormáks* s. (K. 4, 216) werden *Mörbjúgu* – Würste, die dem Namen nach insbesondere Innereien und Innereienfett (*mör*) enthielten – an den herbstlichen Schlachttagen im Kessel gesiedet; eine Wurst kommt auch in einer für gewöhnlich nicht der *Fóstbrœðra* s. zugerechneten, aber mit Þormóðr Kolbrúnarskáld befassten Szene der *Flateyjarbók* vor (s. unter *Fóstbrœðra* s. 336f.). Die *þættir* könnten diesem dürftigen Bild noch etwas hinzufügen, so werden beispielsweise im Þorsteins þáttir *Stangarhöggs* (72f.) ebenfalls im Herbst Schafs- bzw. Hammelköpfe am Feuer abgesengt, also der auch archäologisch gut belegte *svið* zubereitet, und im Jökuls þ. *Búasonar* (K. 3, 56) wird der Held davor gewarnt, sich von einem Riesen erwischen und als Gehacktes bzw. im Eintopf (*spað*) verspeisen zu lassen.

²⁰⁶ Die Einengung des Begriffs auf Innereien erfolgte erst neuzeitlich.

²⁰⁷ Unsicher ist die Übersetzung einer Passage der *Víga-Glúms* s. (K. 7, 20): Einige Sklaven werden beschuldigt, zwei Kühe gestohlen zu haben, und »[...] segja þá einætum etit hafa« (»sie sagten, sie hätten sie *einætum* gegessen«). Der Ausdruck *einætum* ist im Altnordischen nur hier belegt, möglicherweise bedeutet er lediglich, dass etwas heimlich verzehrt wurde. Die interessantere Erklärung seiner Bedeutung als ›getrocknet‹, evtl. auch ›geräuchert‹, bezieht sich auf wesentlich spätere, neuzeitliche Belege, würde sich aber gut in den Zusammenhang fügen: Um ohne eigenes Küchengerät und heimlich Fleisch zuzubereiten, empfiehlt sich das Trocknen; vgl. ebd., Fußnote 1.

²⁰⁸ Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass eine gesunde Milchkuh auch eine der grundlegenden Einheiten von Besitz darstellte, die im Wirtschafts- und Rechtssystem definitorische Bedeutung hatte; vgl. z. B. Gelsinger (1981: 36–38); Grágás, *Staðarhólsbók* (320) und *Konungsbók I* (159), dazu Meulengracht Sørensen (1993: 158). Die Bedeutung des persönlichen Besitzes an Kühen, Schafen und Land für die Rechtsfähigkeit – hier als Geschworene in einem Prozess – wird auch in der *Brennu-Njáls* s. (K. 142, 386f.) verhandelt.

zwar ebenfalls nicht oft, aus hoch- und spätmittelalterlicher Perspektive aber dennoch in bemerkenswerter Anzahl auf.

In diesem Bild verschränken sich zwei Tendenzen. Einerseits nähern sich die Isländersagas den Verhältnissen ihrer Handlungszeit an. Dass in der mittelalterlichen Gesellschaft Erinnerungen an die früher andersartigen Gegebenheiten existierten, lässt sich in mehreren Bereichen feststellen, etwa in den Berichten über die Landverhältnisse bei der Besiedlung: Die öfter zu lesende Bemerkung, das Land sei anfangs weithin bewaldet gewesen, entspricht den archäologischen Befunden. Doch solche kulturellen Erinnerungen sind nicht ›objektiv‹, also von Gegenwart und Erzählperspektive unbeeinflusst. Wie etwa auch bei Hausbau²⁰⁹ und Kleidung²¹⁰ mischen sich in der Darstellung der Landwirtschaft Gegebenheiten der Wikingerzeit und des Mittelalters, und was die Viehwirtschaft anbelangt, ist der historisierenden Perspektive deutlich die Mentalität einer Oberschicht eingeschrieben: Betont wird, was ökonomischen, sozialen und politischen Status signalisiert, und diese Signalwirkung ist für die hochmittelalterliche Gegenwart noch deutlicher als für die Handlungszeit. Dass Statusmarker wie etwa große Rinderherden oder der Verzehr von Ferkeln beiläufig erwähnt werden oder dass bei Letzterem statt des implizierten Reichtums des Bauern die Niedrigkeit der konkreten Arbeit mit den Tieren herausgestellt wird, sagt umso mehr über das hier transportierte soziale Selbstverständnis aus.

Für den modernen Leser scheint es erstaunlich, dass die Texte dann nicht auch eine reichliche Verarbeitung oder den Verzehr der erwirtschafteten Lebensmittel entsprechend in Szene setzen, und sei es auch nur so unterschwellig wie die zugrundeliegende Viehhaltung. Bevor auf diesen Befund weiter eingegangen wird, soll überprüft werden, ob er sich in anderen Bereichen der Nahrungswirtschaft fortsetzt.

A.2.2 Wildtiere

Eier, Wildvögel und bejagte Landtiere

Das Sammeln von Vogeleiern findet sich in den Texten kaum im Kontext etablierter Landwirtschaft²¹¹ – auch nicht in den Sagas aus dem Nordviertel, von wo man sichere archäologische Befunde über eine bedeutende und kontinuierliche Nutzung von Brutkolonien hat. Wichtig erscheint die ›Ernte‹ von Eiern hingegen im Kontext der Landnahme²¹² und in Ausnahmesituatio-

²⁰⁹ Vgl. Weinmann (1994: 357f.).

²¹⁰ Vgl. Sauckel (2011: 277).

²¹¹ So immerhin in der Bjarnar s. (K. 12, 139); es wird erwähnt, dass eine Insel ertragreich an Vogeleiern und Robben sei, auch wenn dort in der betreffenden Passage nur Heu gemacht wird. Vgl. auch Egils s. (K. 10, 28), noch in Norwegen; s. hierzu auch B.1.1.2.

²¹² Vgl. Egils s. (K. 29, 75), in Westisland. Wenn die Sagas berichten, dass Orte in der Landschaft nach den Tieren

nen wie Seefahrten in unbekannten Gestaden²¹³, Schiffbruch²¹⁴ oder Ächtung²¹⁵. Vogeljagd erscheint noch seltener in den Texten; während in einer stark höfisch geprägten Passage der *Víg-lundar saga* (K. 3, 65) die Jagd auf Vögel und andere Tiere als vornehmer Zeitvertreib erscheint,²¹⁶ hält Droplaug in der (sehr späten) *Fljótsdæla saga* (K. 11, 242f.) ihren Söhnen vor, es sei kein Wunder, dass man sie als Sklavensöhne bezeichne, wenn sie nichts Besseres zu tun wüssten, als auf Schneehuhnjagd zu gehen. Diese Rede soll allerdings die Söhne dazu aufstacheln, diese an früherer Stelle ausgesprochene Verleumdung zu rächen, und ist nicht unbedingt wörtlich zu nehmen.²¹⁷

Bejagte Landtiere werden in den Isländersagas kaum spezifisch benannt. Auf Island gab es tatsächlich keine (üblicherweise) bejagbaren Landsäugetiere; aber auch für andere Länder gibt es dazu nur wenige Angaben, allerdings wird für Norwegen und Grönland die Gelegenheits- bzw. Abwehrjagd auf Bären erwähnt.²¹⁸ Teilweise werden diese Tiere zerwirkt und demnach auch gegessen.²¹⁹

Robben, Wal, Muscheln

Von Robben ist etwas häufiger, aber auch nur unregelmäßig die Rede. Sie können als zauberisch gewandelte Gestalt eines Menschen oder schlechtes Omen erscheinen,²²⁰ aber auch die

benannt wurden, die dort angetroffen wurden (wie hier Enten und Schwäne, K. 28, 73), können solche Hinweise wohl auch auf deren Nutzung hin gelesen werden, für die Sagas steht jedoch der kulturstiftende Akt der Ortsnamensvergabe im Vordergrund. – Kurz nach dieser Landnahmeszene bekommt Egill als Kind als ersten Dichterlohn drei Seeschnecken und ein Entenei, vgl. (K. 31, 82).

²¹³ Vgl. Eiríks s. rauða (K. 8, 426), man befindet sich auf der Reise nach Vinland, also im Norden Amerikas.

²¹⁴ Vgl. Flóamanna s. (K. 24, 291), die Passage der Saga spielt in Grönland. Hier wird angesichts der akuten Mangelsituation auch einmal geschildert, dass ein Ei tatsächlich gegessen wird (im Gegensatz zu geläufigeren, abstrakten Aussagen in dem Sinn, dass es an einem Ort etwa viele Vögeleier oder genug Nahrung gegeben habe) – nämlich nur zur Hälfte, weil der betreffende kleine Junge bereits gelernt hat, sich sein Essen einzuteilen.

²¹⁵ Vgl. Grettis s. (K. 69, 225; K. 74, 237f.).

²¹⁶ Eine entsprechende Bemerkung findet sich in der Vatnsdæla s. (K. 5, 13) für die Jagd allgemein: »Jarl var farrinn á veiðar at ríkra manna sið«, »Der Jarl war auf der Jagd, nach der Sitte mächtiger Leute«. Diese Auffassung ist aber auf das höfische Umfeld und damit auf entsprechend gefärbte Szenen etwa am norwegischen Hof begrenzt. Andernorts kann das Erlegen gefährlicher Tiere wie Bären als Heldentat gelten, nicht aber als Ertüchtigung oder Privileg der Oberschicht, vgl. die im Folgenden angeführten Stellen zur Bärenjagd; die Jagd auf kleinere Tiere konnte wohl auch negative Assoziationen der Armut aufrufen, s. die nächste Fußnote.

²¹⁷ Ohne diesen speziellen Vorwurf der Mutter findet sich das Motiv der Schneehuhnjagd auch in der Droplaugarsona s. (K. 3, 145), beide Male dient es als motivische Vorbereitung einer anderen »Jagd«, nämlich der Rache am Verleumder (s. dazu auch B.3.2). Der Fljótsdæla s. (K. 11, 242) zufolge ging die Schneehuhnjagd üblicherweise mit Netzen vor sich; die Droplaugssöhne machen sich allerdings einen Sport daraus und erlegen die Tiere mit Wurfspeeren. Im Übrigen jagen sie »til skemmtanar« (»zum Vergnügen«; ebd.); auch wenn ihre Mutter die Tiere gewöhnlich zur Zubereitung entgegennimmt, legt die Saga Wert darauf, dass die Jagd nicht aus Notwendigkeit betrieben wird. In diesem Zusammenhang ist interessant, dass die heute als Delikatesse angesehenen Schneehühner früher als Armenessen galten, vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 140).

²¹⁸ Vgl. z.B. Grettis s. (K. 21, 74–78), in Norwegen; Flóamanna s. (K. 24, 295f.; K. 25, 303f.), auf Grönland; und Króka-Refs s. (K. 7, 133f.), auf Grönland.

²¹⁹ Dass in der Flóamanna s. (K. 24, 296) das Fleisch eines Eisbären rationiert verzehrt wird, illustriert die besondere Notsituation der Schiffbrüchigen, in der jedes Auffinden von Nahrung, ganz untypisch für die Isländersagas, zum Thema wird.

²²⁰ Vgl. z.B. Laxdæla s. (K. 18, 41); Eyrbyggja s. (K. 53, 147). In der Eyrbyggja s. (K. 20, 53) wird einer Zauberin

Seehundsjagd, die dazu verwendeten Boote und Gerätschaften werden erwähnt.²²¹ Ein Schwerpunkt liegt hier wieder bei Grönland, wo die Seehundsjagd durchgängig wichtig war. Auch für Island ist hin und wieder von Jagdplätzen bzw. -rechten, dem Erlegen und Verarbeiten eines Tiers oder dem Zukauf von Seehundfleisch zu lesen;²²² bei Mahlzeiten erscheint es dagegen nicht.

Deutlich öfter, wenn auch längst nicht in jeder Saga, werden Wale erwähnt. Die betreffenden Passagen handeln überwiegend von den Konflikten, die um Besitzrechte und die Verteilung des Fleisches ausbrechen. Die sehr detailreichen Bestimmungen der Gesetzesbücher finden hier einen erzählerischen Spiegel, und es wird deutlich, welche nahrungswirtschaftliche Bedeutung der Fund oder Fang eines Wals hatte, umso mehr in landwirtschaftlich schlechten Jahren. Gelegentlich wird die Art des Wals erwähnt; vom Zerteilen des Tieres am Strand wird schon deshalb berichtet, weil die Streitigkeiten häufig an diesem Punkt ausbrechen. Auch der Handel mit Walfleisch kommt vor,²²³ nicht so jedoch die weitere Verarbeitung oder der Verzehr.

Von Muscheln oder anderen Mollusken als Nahrung wissen die Isländersagas ebenso wenig wie andere schriftliche Quellen des Mittelalters. Die *kúfungar*, die Egill als Kind als Dichterlohn erhält (*Egils saga* K. 31, 82), werden als die (hübschen) Häuser von Seeschnecken übersetzt.

Es sei noch angemerkt, dass wegen der Verwendung von Allzweckvokabeln wie *veiða* (fangen, jagen, fischen, erlegen), *veiðr* (Jagd, Fang, Jagdbeute) oder *reki* (Strandgut jeder Art, einschließlich gestrandeter Tiere) häufig nicht festzustellen ist, was gejagt oder gefischt wird oder ob Seehunde erbeutet oder Wale zerlegt werden. Deutlich ist dagegen die Präferenz der Isländersagas für agrarische Kulturtechniken: Abgesehen von Wal und Fisch erscheinen Wildtiere nur als Supplement einer vorrangig bäuerlichen Landwirtschaft und meistens an den gesellschaftlichen, geographischen oder historischen Rand gedrängt.²²⁴ Außer in der *Flóamanna saga*

zur Abwehr ihrer Kräfte ein Sack aus Seehundsfell über den Kopf gezogen; so verwendete Säcke – aus unbestimmtem oder anderem Material – gegen bösen Blick oder Zauber kommen auch in anderen Isländersagas vor. In der *Fóstbrœðra* s. (218) wird über einem qualmenden Feuer Seehundfleisch gekocht, als es darum geht, einen Flüchtigen auf magische Weise vor seinen Verfolgern zu verbergen. Ob allerdings das Kochen zum Zauber gehört oder nur der Gestank den Suchtrupp schnellstmöglich aus dem Haus vertreiben soll, geht aus der Szene nicht eindeutig hervor.

²²¹ Nach den derzeit gängigen Datierungen sind es vor allem frühe Sagas, die Robben als Jagdtiere erwähnen; um die Mitte des 13. Jahrhunderts scheint ihre Funktion als Unheilsbote am gängigsten zu sein, und in den als spät betrachteten Sagas sind sie bis auf wenige Hinweise (vor allem für Grönland) verschwunden.

²²² Etwa in der *Egils* s. (K. 10, 28; K. 28, 72) für Norwegen und Westisland bei der Landnahme, in der *Bjarnar* s. *Hítödelakappa* (K. 12, 139; K. 15, 151f.; K. 19, 164) für die etablierte Landwirtschaft ebenfalls in Westisland.

²²³ Vgl. *Bandamanna* s. (K. 1, 296) in der Redaktion der *Konungsbók*.

²²⁴ Für Grönland ist die größere Rolle der Wildtiere realistisch. Wenn das Leben auf Grönland, die Landnahme und das Dasein als Gesetzloser jedoch einerseits die einzigen Situationen sind, in denen die Nutzung wilder Ressourcen eine wichtige Rolle zu spielen scheint, und andererseits für Grönland von der tatsächlich auch dort be-

mit ihrer außergewöhnlichen, eingehenden Darstellung einer akuten Notsituation wird im Übrigen nichts vom tatsächlichen Verzehr der von Wildtieren gewonnenen Nahrungsmittel berichtet.

Fisch

Auch wenn eine erstaunliche Anzahl der Isländersagas ohne jeden Verweis auf Fische oder Fischerei auskommt, ist dieser Zweig des Nahrungserwerbs nach der beinahe allgegenwärtigen Milchviehwirtschaft doch am häufigsten vertreten. Das Bild, dass die Isländersagas von Fischfang und -handel zeichnen, hat große Übereinstimmungen mit demjenigen der Archäologie und der Geschichtswissenschaften. Seefischerei wird teils saisonal, teils als ständiger Subsistenzernwerb mit Leinen und Haken von Booten in Küstennähe aus betrieben, Süßwasserfisch (und in Norwegen auch Hering)²²⁵ wird mit Netzen gefangen. Besonders häufig ist von *skreið* die Rede – zunächst ist hier an Dorsch zu denken, aber das Wort kann allgemein Fisch bezeichnen, der zu Trockenfisch verarbeitet werden kann. An mehreren Textstellen wird dieser auf vorgelagerten Inseln bevorratet, also offenbar auch dort getrocknet. Einzelne Sagas erwähnen außerdem Heilbutt²²⁶ und, in einer Redewendung, Stichling.²²⁷ Beim Süßwasserfisch ist es immer wieder der Lachs, der in seinem massenhaften Auftreten insbesondere die Fruchtbarkeit eines neuen Landes (ob Island oder Vínland) illustriert.²²⁸

Das landesinterne Handelsnetz, über das archäologischen Erkenntnissen zufolge Fisch und Seetiere ins Hinterland gelangten, ist in den Fahrten zu errahnen, die in mehreren Isländersagas zum Fischkauf oder -transport zu und von guten Fangplätzen oder Handelsplätzen wie Gásir unternommen werden.²²⁹ Allerdings entsteht – da nichts weiter dazu gesagt wird – der Eindruck, die teils großen Mengen Trockenfisch würden vom Erzeuger erstanden bzw. von den eigenen Fischern oder Trockenplätzen abgeholt, um den Bedarf des Haushalts zu decken; als Zwischen-

deutenden Viehwirtschaft kaum die Rede ist, zeigen sich Jagen und Sammeln als typische Unterhaltsformen in irgendeiner Weise prekärer Extrem- und Randexistenzen im Gegensatz zur etablierten Bauernkultur. Grönland ist für die Isländersagas notorisch (und nicht nur im geographischen Sinne) der äußerste Rand der eigenen (eigentlichen) Kultur; selbst Sagas, die wie *Grœnlendinga s.*, *Eiríks s.*, *Fóstbrœðra s.* oder *Flóamanna s.* zu einem guten Teil auf Grönland spielen, kehren letztlich immer nach Island und/oder Norwegen zurück. In der Hauksbók-Redaktion der *Eiríks s.* [H] (K. 7, 436) wird Grönland bezeichnenderweise ein ›armes Land‹ genannt, was für die Handlungszeit der Saga nicht zutrifft, sondern den zeitgenössischen Stand der Dinge vielleicht noch dramatisiert, jedenfalls in die Vergangenheit projiziert; Handel und Nahrungswirtschaft auf Grönland gerieten ab dem 14. Jahrhundert zunehmend ins Stocken.

²²⁵ Vgl. *Egils s.* (K. 1, 5, Fußnote 1).

²²⁶ Vgl. *Eiríks s.* (K. 10, 427) mit unrealistischer Fangmethode, s. dazu auch C.1.3.

²²⁷ Vgl. *Laxdœla s.* (K. 21, 54). Die *Egils s.* (K. 1, 5; K. 10, 28; K. 17, 41) erwähnt außerdem für Norwegen Heringsfischerei.

²²⁸ Vgl. *Egils s.* (K. 28, 75f.); *Laxdœla s.* (K. 2, 5); und *Vatnsdœla s.* (K. 22, 57) für Island; für Vínland (Nordamerika) vgl. *Grœnlendinga s.* (K. 3, 251).

²²⁹ Vgl. z. B. *Fóstbrœðra s.* (152); *Bjarnar s.* (K. 18, 156); *Reykðœla s.* (K. 13, 188); *Finnboga s.* (K. 41, 333), dort nur als Hinweis, dass im Herbst immer viele Leute zum Trockenfischkauf in die Gegend kämen (man befindet sich an der Ostküste der Westfjorde); *Þórðar s.* (K. 5, 187); und *Grettis s.* (K. 42, 139).

händler erkennbar ist lediglich Oddr Ófeigsson, der in der *Bandamanna saga* (K. 1, 296) zwischen den besonders fisch- und walreichen Strandir in den Westfjorden und Nordisland verkehrt. Dass, wie derzeit für das inländische Hofstaðir in Mývatnssveit angenommen, ein Hof seine ökonomische und soziale Macht auch aus der Kontrolle des Inlandhandels mit marinen Ressourcen bezieht,²³⁰ muss den Isländersagas nicht fremd sein, wird aber nicht direkt angesprochen.²³¹ Der historische Horizont der kurzen Bemerkungen zum Fischfang in den Isländersagas ist indifferent, die einigermaßen ungenaue Darstellung der Fischerei selber mag auf die ebenfalls nur ungenau bekannten Verhältnissen der Wikingerzeit wie des Hochmittelalters zutreffen.²³² Wenn allerdings in der *Bandamanna saga* (K. 1, 296f.) für das beginnende Hochmittelalter²³³ berichtet wird, der bereits erwähnte Oddr Ófeigsson habe sich durch den Export von *skreið* großen Reichtum erworben, orientiert sich die Saga am aufkommenden überseeischen Trockenfischhandel der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts.²³⁴

Die starke Tendenz der Darstellung zugunsten der Milchviehwirtschaft dürfte eher einer kulturellen Präferenz als der Rekonstruktion vergangener Wirtschaftsweisen geschuldet sein, die bereits in der Wikingerzeit stark (auch) vom Fischfang abhingen. Dass die Sagas das Fischen, umso mehr vor dem Hintergrund ihrer eigenen Zeit, etwas unterrepräsentieren, hängt wohl auch mit der Haltung der Texte dieser Tätigkeit gegenüber zusammen: Fischen ist einträglicher Broterwerb, aber keine prestigeträchtige Beschäftigung.²³⁵ Reiche Männer haben ihre Leute beim Fischen;²³⁶ fahren sie selber mit hinaus, unterstreicht das Arbeitsethos und solide Wirtschaftsweise,²³⁷ und wer sich hocharbeiten will, fängt damit beim Fischen an.²³⁸ Fischer sind arme oder

²³⁰ Vgl. Lucas (2009: 402).

²³¹ Vgl. aber B.1.1 zur Darstellung des Zusammenhangs von Macht und Status mit der Kontrolle über natürliche Ressourcen.

²³² So werden manche Figuren als Fischer eingeführt oder verdingen sich im Fischfang, auf den Fischfang spezialisierte Niederlassungen lassen sich in den Texten aber nicht identifizieren.

²³³ Vgl. *Bandamanna s.* (lxxix–lxxxiii), der Herausgeber Guðni Jónsson macht die schwierig zu verankernde Handlungszeit um die Mitte des 11. Jahrhunderts fest. Die *Bandamanna s.* spielt in jedem Fall später als die übrigen Isländersagas, also nach dem um 1030 angesetzten Ende des »eigentlichen« *söguöld*.

²³⁴ Prinzipiell sind solche Handelsfahrten natürlich auch bereits früher denkbar. Gleiches gilt für die Aussage der *Egils s.* (K. 17, 41f.), Þórólfr Kveld-Úlfsson habe im ausgehenden 9. Jahrhundert u.a. *skreið* von Norwegen nach England ausführen lassen.

²³⁵ Vgl. besonders explizit die – in diesem Teil recht märchenhafte – *Þorsfirðinga s.* (K. 2, 182f.): Ein Gefolgsmann des norwegischen Königs schickt eine Gruppe Isländer zu einem Freund im Norden des Landes, da arme Leute beim König keine gute Aufnahme fänden, während es sich dort in der *skreið*-Fischerei gut verdienen lasse. Ihrem nordnorwegischen Gastgeber erscheinen die jungen Leute dagegen zu Größerem als zum Fischen bestimmt, und das zurecht: Bald machen sie sich daran, Schätze zu heben und mit Drachen zu kämpfen, denn »[...] þat er nú drengiligra at afla þar fjár en róa til fiska« (183; »sich dort Gut zu erwerben, ist doch ehrenvoller als zum Fischen zu rudern«).

²³⁶ Exemplarisch die Söhne des Kveld-Úlfir in der *Egils s.* (K. 10, 28; K. 17, 41; K. 29, 75f.).

²³⁷ Vgl. z. B. *Egils s.* (K. 1, 4f.); die *Eyrbyggja s.* (K. 11, 18) sagt über Þorsteinn Þorskábi: »[H]ann var mikill atdráttamaðr ok var jafnan í fiskiróðum« (»Er versorgte seine Hauswirtschaft sehr gut [mit Lebensmitteln und Vorräten] und war ständig draußen beim Fischen«).

²³⁸ Vgl. *Hrafnkels s.* (K. 5, 122) und *Bandamanna s.* (K. 1, 295–297).

unpräzise Leute – trotz des gewaltigen ökonomischen Potentials ihrer Arbeit, das der Mann guter Herkunft für sich zu nutzen weiß.

Tatsächlich gegessen wird Fisch übrigens nirgends.²³⁹

A.2.3 Pflanzliche Nahrung

Getreide und Getreidesubstitute

Als Literatur eines getreidearmen Landes erscheinen die Isländersagas erstaunlich gut mit Zerealien versorgt. In immerhin etwa der Hälfte der Texte ist in irgendeiner Weise von Getreide oder Getreidespeisen zu lesen, wenn auch meistens nur in ein oder zwei vereinzelten Hinweisen. Interpretative Vorsicht ist auch hier wegen der etwas unklaren Terminologie angebracht: Während man etwa hinter dem Begriff *sæði* Getreide(ein)saat vermuten darf,²⁴⁰ muss das Wort *akr* nicht unbedingt einen (Getreide-)Acker bezeichnen,²⁴¹ und in einer *kornhljóðu* muss nicht (nur) Getreide aufbewahrt werden.²⁴²

Vom Getreideanbau ist vereinzelt die Rede,²⁴³ ebenso von meist überseeischem Handel mit Getreide, Mehl und Malz.²⁴⁴ Eine gewisse Rolle spielt Getreide als wertvolles Geschenk oder großzügige Entlohnung guter Dienste.²⁴⁵ Als teures Gut erscheint Mehl auch in einer Szene der *Bárðar saga Snæfellsáss*: Ein Bauer beschuldigt seine Ehefrau, heimlich aus dem Mehlvorratsack genommen zu haben, und schlägt sie deswegen. Diese Saga ist den Fornaldarsögur und Volkssagen so nahe verwandt wie den Isländersagas; wieweit dem Leser hier auch ein Stück Lebens(mittel)realität entgegentritt und wieweit nur der literarische Typus des tyrannischen und geizigen Ehegemahls, muss dem eigenen Dafürhalten überlassen bleiben.²⁴⁶ Den Großen der Sa-

²³⁹ In der Eyrbyggja s. (K. 54, 149f.) soll Trockenfisch aus dem Vorratsverschlag zur Zubereitung genommen werden, es stellt sich jedoch heraus, dass der Fisch samt und sonders von einem unheimlichen Wesen zerfressen wurde. Absehen kann man in diesem Zusammenhang von den Schmähversen des Björn Arngerisson in der Bjarnar s. (K. 20, 168f., Str. 26 und 27), in denen er behauptet, die Mutter seines Gegenspielers hätte einen Fischkadaver am Strand gefunden und sei durch dessen Verzehr schwanger geworden, s. B.2.3.

²⁴⁰ Vgl. z.B. Bjarnar s. (K. 12, 139) und Egils s. (K. 29, 75).

²⁴¹ Laut dem Norrøn Ordbok kann das Wort auch allgemein ein Stück Land bezeichnen.

²⁴² Vgl. Egils s. (K. 71, 227), wo ein Trupp Reisender in dem Heu schläft, das in einem solchen Gebäude aufbewahrt wird; ihre Pferde sind ebenfalls dort untergebracht.

²⁴³ Für Süd- und Westisland. Die Sagas sprechen Getreideanbau überwiegend nur im Vorübergehen an (etwa mit der Bemerkung, dass jemand Saatäcker besessen habe). Die einzigen beiden Szenen, die den Getreideanbau selbst zeigen, finden sich in der Brennu-Njáls s. (K. 53, 134; K. 111, 280), s. dazu C.2. Von den wilden (selbst-aussäenden) Weizenfeldern in Vinland, die in der Eiríks s. (K. 5, 415; K. 8, 424; K. 10, 427) erwähnt werden, kann in diesem Zusammenhang abgesehen werden, s. dazu C.1.3.

²⁴⁴ Vgl. Fóstbrœðra s. (205): Malz von Norwegen nach Grönland; Egils s. (K. 17, 42; K. 19, 47): englischer Weizen nach Norwegen und Getreidehandel in Dänemark; Bandamanna s. in der Redaktion der Möðruvallabók (358): Malz und Getreide von den Orkneys nach Island. Wenn dagegen in der Fóstbrœðra s. (94) auf Akranes (Westisland) Mehl eingekauft wird, legt der Ortsname nahe, dass es sich um einheimisches Getreide handelt.

²⁴⁵ Vgl. Egils s. (K. 62, 196), Brennu-Njáls s. (K. 2, 10; K. 6, 20f.).

²⁴⁶ Vgl. Bárðar s. (K. 9, 130f.). Der weitere Verlauf weist die Passage als typische Volkssagenszene aus, der es um die gerechte Bestrafung moralischen Fehlverhaltens geht. Eine Figur namens Lágálf, wie der Titelheld der

gas scheint es an Mehl nicht zu mangeln. Dass es bei einem wohlhabenden Bauern im Frühling zur Neige geht, ist in der *Brennu-Njáls saga* (K. 11, 33f.) zwar ebenfalls Grund für Gewalttätigkeiten zwischen den Eheleuten, Nachschub kann aber aus den eigenen, andernorts eingelagerten Vorräten geholt werden. In der *Eyrbyggja saga* (K. 52, 145) ist von einem Verschlag für Mehl die Rede, der scheinbar die gleichen Ausmaße hat wie derjenige für Trockenfisch; und in der *Bjarnar saga Hítðælakappa* (K. 13, 146) drohen gar die Hausleute den Hof zu verlassen, nachdem der Hausherr das Abendessen auf täglich einen »brauðhleifr syflidr« (einen Laib bzw. Fladen Brot mit *sufl*, irgendeiner Form von fetthaltigem Belag oder Tunke) pro Kopf rationiert. Angesichts der immer gleichen Abspeisung ist das völlig nachvollziehbar, interessant ist aber doch, dass die Saga als besonders sparsames Abendessen ausgerechnet Brot servieren lässt.²⁴⁷ Von der Getreideversorgung zeichnen die Isländersagas also ein mehrdeutiges und ähnlich unklares Bild wie Archäologie und Geschichtswissenschaften.

Die erwähnten Formen der Zubereitung sind auch beim Getreide unspezifisch und wenig aufseherregend: Brot und Grütze – und wie im vorhergehenden Punkt erklärt, muss dabei nicht einmal unbedingt die Rede von (reinen) Getreidespeisen sein. Mögliche Getreidesubstitute tauchen in den Sagas allerdings nicht als solche auf. Strandroggen etwa dient nur einmal als Pferdefutter.²⁴⁸ Etwas unklar ist der Sachverhalt, wenn sich Ölviðr Oddsson in der sehr späten *Fljótsdæla saga*²⁴⁹ (K. 2, 217) »til grasa« aufmacht. Wahrscheinlich geht es hier tatsächlich um Isländisch Moos (eine der möglichen Bedeutungen von *grös*, ni. *ffallagrös*); für die weitere Verwendung interessiert sich die Saga nicht.²⁵⁰

Saga eine Art andersweltlicher Schutzgeist, kommt der Ehefrau zu Hilfe: Sein unbemerktes Eingreifen durchs Fenster lässt dem Bauern den umstrittenen Mehlsack auf den Kopf fallen, der Mann bricht bewusstlos zusammen und glaubt später, der Sack wäre von selbst, ihm zur Strafe, herabgefallen. Diese Szene als ein Aufblitzen der alltäglichen Mehlnapppheit gewöhnlicher Leute zu lesen, mag naheliegend erscheinen, lässt aber die Aussageabsicht des Textes und seine Verankerung in erzählerischen Konventionen außer Acht. – Vgl. zu einer verwandten Problemstellung Schulz (2011: 458–468, 675–705): Angesichts der in Land-, Stadt- und Burgkontexten ähnlichen archäologischen Befunden scheinen die Unterschiede der Ernährung der verschiedenen Schichten in der hochmittelalterlichen Literatur des deutschsprachigen Raumes überhöht, teilweise geradezu erdichtet. Im Hinblick auf die (Unter-)Versorgung der »einfachen Bevölkerung« ist auch hier die Faktenlage (noch) zu dünn für sichere Aussagen, jedenfalls dürften die gängigen Vorstellungen vom weithin hungernden Volk und einer stetig schlemmenden Oberschicht an den mittelalterlichen Ernährungsrealitäten vorbeigehen.

²⁴⁷ Es wird zuvor erwähnt, dass der Bauer Getreide anbauen lasse, vgl. *Bjarnar s.* (K. 12, 139).

²⁴⁸ Vgl. *Fóstbrœðra s.* (435). Dass ein Pferd eines reichen Mannes in der *Porsfirðinga s.* (K. 9, 196) sommers wie winters mit Getreide gefüttert wird, unterstreicht den Wert des Tieres ebenso wie den Reichtums-Diskurs der Saga; auch hier wird kurz darauf berichtet, der Betreffende habe Getreide anbauen lassen (K. 10, 198).

²⁴⁹ Sie gilt derzeit als in der ersten Hälfte des 16. Jahrhundert geschrieben.

²⁵⁰ Der Erzählanlass ist ein Streit um die Benutzung fremder Pferde, in den die Episode mündet. Für Isländisch Moos spricht neben der neuzeitlichen Bedeutung der Wendung (die Saga wird als spätmittelalterlich oder bereits frühneuzeitlich datiert) auch der Standort der Pflanze – in exponierter Lage im Hochland – und dass es offenbar so große Mengen abzutransportieren gilt, dass dafür mehrere Pferde benötigt werden. Vgl. zur Ernte von *Centaria islandica* in der Neuzeit Hallgerður Gísladóttir (1999: 255f.).

Bier, Wein und Met

Das mit großem Abstand am häufigsten erwähnte Getreideprodukt ist jedoch Bier. In den meisten Sagas ist irgendwann einmal davon die Rede, dass es gebraut, aufgetragen oder getrunken worden sei, meistens im Zusammenhang mit Festen und (gelegentlich auch alltäglichen, nicht festlichen) Gastaufnahmen.²⁵² Die grundlegende Bedeutung des Biers für Feste und Zusammenkünfte wird immer wieder deutlich, etwa wenn berichtet wird, jemand habe für ein anstehendes Fest oder wegen geladenen Besuchs Malz zum Brauen gekauft oder Bier gebraut²⁵³ (von anderen kulinarischen Festvorbereitungen ist dagegen so gut wie nie explizit zu lesen) oder sei unglücklich darüber, dass kein Malz und Getreide aufzutreiben sei und ein anstehendes Fest erbärmlich ausfallen müsse.²⁵⁴ Feste werden in den Sagas häufig ›getrunken‹ (in Wendungen wie *drekkja erfi*, ›eine Begräbnis- oder Totenfeier halten‹, *drekkja brullaup*, ›Hochzeit feiern‹ oder *jóladrykkja*, ›Mittwinterfest, -trinkgelage‹) oder, wenn kein äußerer Anlass den Namen gibt, unter dem Begriff des ›Biertrinkens‹ (*öldrykkja*) subsumiert.²⁵⁵ Aufschlussreich ist auch der Ausdruck *þlværð*, wörtlich ›Bierruhe‹, für Herzlichkeit und Gastfreundschaft. Wie Odd Nordland bemerkt: »I alt sosialt samvær hadde ø[l] ein så viktig plass, at etter kvart finn vi at *øl* [...] blir ein term for *samkoma* i det heile, festar-øl, barns-øl, grav-øl, arv-øl osv.«²⁵⁶ (»In allem sozialen Zusammensein hatte Bier einen so wichtigen Platz, dass wir im Laufe der Zeit feststellen, dass *øl* [...] zu einem anderen Wort für *samkoma* [Zusammenkunft] insgesamt wird, festar-øl [Verlobungsfeier], barns-øl [Tauffeier], grav-øl [Leichenschmaus], arv-øl [Erbfeier, Totenfeier]

²⁵¹ Die oben erwähnte Szene der Bjarnar s. ist die einzige, in der Brot auf Island als Alltagsessen erscheint: In der Egils s. (K. 43, 107) ist es Bestandteil einer (in ihrer Qualität diskutablen) Gastaufnahme in Norwegen, s. B.2.1; in der Reykdæla s. (K. 12, 181) als Lieblingsessen einer untüchtigen Figur erwähnt, kann man es am ehesten als Luxusspeise des armen Mannes lesen, s. B.2.3.

²⁵² Im Rahmen einer Übernachtung auf der Durchreise (in Norwegen) wird wohl als Zeichen der exzellenten Aufnahme eigens erwähnt, dass den Reisenden Bier zum Frühstück gereicht worden sei, vgl. Egils s. (K. 64, 201). Andere Anlässe der Erwähnung sind noch: in Skaldenstrophen etwa Meeres-, Dichtungs- und v. a. Frauen-Kenningar, in der Egils s. (K. 22, 52) das Brauen von Reisebier (*fararmungát*) vor dem Aufbruch zur Seefahrt (in Norwegen), und in der Vatnsdæla s. (K. 2, 4f.) die Schimpfrede eines älteren Mannes, die Jugend wolle heutzutage nur noch »am Feuer sitzen und sich die Wampe mit Bier und Met volllaufen lassen«, statt sich wie weiland bei großen Taten zu beweisen (»Qnnur gerisk nú atferð ungra manna en þá er ek var ungr, þá girntusk menn á nokkur framaverk, [...] en nú vilja ungir menn gerask heimaelskir ok sitja við bakelda ok kýla vqmb sína á miði ok mungáti«).

²⁵³ Vgl. z.B. Fóstbrœðra s. (205, 207); Egils s. (K. 57, 165, hier wird eine Einladung ausgesprochen, weil viel Bier im Hause sei, und K. 58, 173); Vatnsdæla s. (K. 36, 95); und Grettis s. (K. 7, 17f.).

²⁵⁴ So in der Eiríks s., ausführlich in der Redaktion der Hauksbók, Eiríks s. [H] (K. 7, 436); die Szene spielt auf Grönland.

²⁵⁵ In der Flóamanna s. (K. 13, 257) wird schon das Brauen des Biers synonym zum Feiern des Fests, wenn der Gastgeber eines vorübergehend Verschwundenen bedauert, dass er und seine Leute nun wohl dessen Totenfest begehen (wörtlich »trinken«) müssten, statt Willkommens- bzw. Freudenbier zu brauen (»[...] skulum vér þat þó gera í heiðr við hann at drekkja erfi hans, ok uggir mik, at eigi megí fagnaðaröl heita«).

²⁵⁶ Nordland (1976: 690f.).

usw.«). Auch Vergnügungen beim Fest können mit der Vorsilbe *öl-* als solche bezeichnet werden, etwa *ölmæli*, ›Rede beim Bier, (Bier-)Gespräche beim Fest‹ (zum Beispiel *Bjarnar saga Hítðælakappa* K. 27, 186), oder allgemein *ölteiti*, ›Bier-Freude, Unterhaltung beim Trinken‹ (zum Beispiel *Egils saga* K. 31, 81 und *Bandamanna saga*, K. 10, 354, M-Redaktion).

Die Bedeutung des Bieres für die Festkultur ist also so enorm, dass Fest und Bier zu Synonymen werden können. Wein und Met (wie auch dessen Grundstoff Honig) kommen dagegen fast nicht vor.²⁵⁷ Beinahe völlig abwesend, auch von Festen, sind sie für den isländischen Kontext; selbst wenn Gísli Súrsson in einer Strophe auf einen toten Freund (und damit in einem Zusammenhang, in dem mit Überhöhungen zu rechnen wäre) sagt, bei Wein und Met sei niemand zwischen sie gekommen, nimmt er durch die Nennung des Gastgebers Bezug auf einen gemeinsamen Aufenthalt in Norwegen.²⁵⁸ In der *Egils saga* (K. 17, 42; K. 19, 47; K. 62, 196) werden in England und Dänemark Honig und Wein gehandelt bzw. verschenkt, die dann jedoch den Weg nach Norwegen nehmen.²⁵⁹ Wie der Name bereits sagt, findet sich Wein auch in Vínland – als Pflanze, laut der *Grœnlendinga saga* auch direkt vom Weinstock als Rauschmittel.²⁶⁰ Nur die *Finnboga saga* schließlich erwähnt für eine Hochzeit auf Island nicht nur Bier, sondern auch Met.²⁶¹

In diesem Zusammenhang muss erwähnt werden, dass die *Sturlunga saga* für die gleiche Schicht der Mächtigen und Reichen, jedoch für deren mittelalterliche Gegenwart, durchaus von

²⁵⁷ Die sie bezeichnenden Wörter finden am häufigsten in den losen Strophen (uneigentliche) Verwendung, nämlich in Kenningar etwa für die Begriffe ›Frau‹ oder ›Dichtung‹.

²⁵⁸ Vgl. Gísli s. (K. 14, 46). Das Zusammensitzen bei Wein und Met ist hier also ebenso synonym für die Zusammenkunft, wie es eben für Bier beschrieben wurde. – Auch die in Fußnote 252 erwähnte Schimpfrede eines Vaters an seinen Sohn – die, wie Gísli's Strophe, im Lichte ihrer Aussageabsicht nicht unbedingt wörtlich zu nehmen ist –, die jungen Männer wollten nur Bier und Met trinken, statt etwas aus sich zu machen, wird übrigens in Norwegen geäußert.

²⁵⁹ In diesen Passagen geht es der Saga um anderes als um Handelswege; diese zu betrachten, läuft insofern am Text vorbei, zeigt aber immerhin, dass die ›klassischen‹ Isländersagas Honig, Wein und Met konsequent nicht auf Island verorten.

²⁶⁰ Vgl. Eiríks s. (K. 5, 415; K. 8, 424; K. 10, 427), Grœnlendinga s. (K. 4, 252f.; K. 5, 257; K. 7, 264). In der Grœnlendinga s. werden Weinholz und -beeren auch nach Grönland gebracht.

²⁶¹ Finnboga s. (K. 29, 301): »Síðan bjuggust þeir við veizlu. Eru öxn felld ok mungát heitt, mjöör blandinn ok mönnum boðit« (›Dann rüsteten sie zum Fest. Ochsen werden geschlachtet und Bier gebraut, Met gemischt [gebraut] und Leute eingeladen‹). Dass bei dem ein oder anderen wikingerzeitlichen Fest auf Island auch Met getrunken wurde, ist sehr gut möglich; im Hochmittelalter wurde das Getränk gängiger, wie im vorhergehenden Kapitel erläutert. Interessanter ist, dass die Saga das Fest-Register anderer Isländersagas nicht erst durch die Erwähnung von Met verlässt, sondern schon dadurch, dass überhaupt die kulinarischen Vorbereitungen zum Fest – jenseits des Bierbrauens – zur Sprache kommen, was an die höfische Literatur des Kontinents und (teilweise) die isländischen Riddarasögur erinnert, von denen sich wiederum die Finnboga s. in Stil und Details beeinflusst zeigt, vgl. Margrét Eggertsdóttir (1993). S. zu ›höfischem‹ Essen und Trinken in den Isländersagas auch A.3.2.2. Denkbar ist außerdem, dass die Möglichkeit zur doppelten Alliteration die Erwähnung des Met-Mischens motivierte; andererseits erinnert die Formulierung an eine kürzere der Sturlunga s. (I 396): »Þar var mjöör blandinn ok mungát heitt«.

Met und ausnahmsweise auch von Wein berichtet.²⁶² Die Isländersagas scheinen sich hier einerseits der historischen Entwicklung bewusst zu sein, dass erst das Christentum nennenswerte Mengen an Met und Wein nach Island brachte. Andererseits greift auch in diesem Punkt eine gewisse Zurückhaltung in kulinarischen Dingen: Wohlstand und Status werden im Essen und Trinken nur sehr zurückgenommen demonstriert. Bier als das schlichteste der Festgetränke genügt, um alle nötigen Assoziationen aufzurufen, auch die der Fülle und des Reichtums.²⁶³

Obst, Gemüse und Kräuter

Sonstige pflanzliche Nahrung ist in den Isländersagas nur schwach vertreten. Die meisten Nennungen sind indirekter Art, vor allem in den losen Strophen (zum Beispiel in dem verbreiteten Kenningtyp ›[*heiti* für Mensch] des Lauchs / des Heilkrauts‹, d. h. ›Frau‹) oder in Redewendungen wie »er þat vel, þó at vit deilim kálit« (»es ist gut, wenn wir uns das Gemüse teilen«)²⁶⁴ und »eigi er enn sopit kálit, þó at í ausuna sé komit« (»das Gemüse ist noch nicht getrunken, wenn es auch in die Schöpfkelle gekommen ist«).²⁶⁵ Letzteres ist übrigens der einzige Hinweis auf die Zubereitung von Gemüse.

Laukr kommt verhältnismäßig häufig zur Sprache, jedoch ist wiederum Vorsicht geboten: Das Wort kann ebenso als Oberbegriff für Zwiebelgewächse stehen wie allgemein für (Heil-)Kraut, lauchähnliches Gras oder (wie im Traumbild eines Familienstammbaums in der *Flóamanna saga*)²⁶⁶ für irgendein blühendes Gewächs. Außer in den angesprochenen Frauenkennungen erscheint *laukr* in der *Fóstbræðra saga* (365) als medizinisches Hilfsmittel zur Diagnose innerer Verletzungen und in der *Laxdæla saga* (K. 60, 179) im Begriff *laukagarður*. Dass Guðrún ihre Söhne in einem solchen Hausgarten zur Vatterache drängt, muss nach dem Wenigen, das über die Gartenkultur auf Island bekannt ist, nicht unbedingt einen Anachronismus bedeuten, dient dem Text aber nicht zu einem gartenkulturellen, sondern zu einem intertextuellen Verweis: Die Guðrún der Liederreda beklagt in der *Guðrúnarqviða* den Verlust ihres Gatten mit

²⁶² Vgl. Sturlunga s. (I 338f., I 396, I 398, II 78, II 158); ferner Hallgerður Gísladóttir (1999: 323, 325).

²⁶³ Es sei nochmals daran erinnert, dass Getreide und damit Malz und Bier auf Island, wie es um die Versorgung im einzelnen auch gestanden haben mag, jedenfalls nicht billig oder beliebig verfügbar waren. Die Isländersagas verstehen es hier wie bei der Viehwirtschaft, ihren sozioökonomischen Anspruch ohne allzu offensichtliche Prahlerei deutlich zu machen.

²⁶⁴ Grettis s. (K. 73, 237) in der Weigerung des Gesetzlosen, die von ihm besetzte Insel eines anderen zu verlassen.

²⁶⁵ Þórðar s. (K. 11, 217), d. h., die Sache ist noch nicht entschieden (und hier: der Gegner noch nicht überwältigt, wenn er auch angegriffen wird). Das Verb *súpa* (trinken, schlürfen) mag in diesem Zusammenhang zunächst merkwürdig erscheinen, doch auch das Wort ›Gemüse‹ leitet sich von dem ›Mus‹ ab, zu dem die Pflanzen gekocht wurden. Das Sprichwort findet sich im gleichen Sinn, aber ohne Gemüse, auch in der Grettis s. (K. 57, 183): »eigi er sopit, þó at í ausuna sé komit«. – Eine Redewendung in der *Laxdæla s.* (K. 16, 38) erwähnt Wachholder (*einir*), jedoch nur als Pflanze, nicht als Gewürz oder Heilpflanze.

²⁶⁶ Vgl. *Flóamanna s.* (K. 24, 294f.); was der Begriff *hjálmilaukr* (wörtlich ›Halmlauch‹) genau bezeichnet, ist unklar, vgl. ebd., Fußnote 1.

den Worten, Sigurðr habe die Söhne Gjúkis übertagt wie der Lauch das Gras.²⁶⁷ Die Wahl des Hausgartens als eines geeigneten Ortes für eine vertrauliche Unterredung ist schon auf der Handlungsebene der Saga vernünftig, doch durch die Verbindung des Namens Guðrúns mit der Erwähnung von Lauch vergegenwärtigt die Saga auch noch einmal den Hintergrund eddischer Tradition, der in der *Laxdæla saga* durchgehend anklingt.²⁶⁸

Die einzige Szene, in der unbestreitbar eine spezifische Speisepflanze als solche zur Rede kommt, ist eine nur in der Redaktion der Flateyjarbók enthaltene Passage der *Fóstbræðra saga* (159): Auf einer Klippe in den Westfjorden sammeln die Ziehbrüder Angelika (*hvönn*).²⁶⁹ Der bereits für die Freistaatszeit als Gemüse verbürgte *sql* (Lappentang) wird in einer Szene der *Egils saga* verzehrt, die Tochter des Titelhelden beschreibt ihn dort jedoch im Rahmen einer erfolgreichen List nicht als Nahrungsmittel, sondern als Giftpflanze. Dass hier der Eindruck entsteht, Lappentang sei nicht allgemein als essbar bekannt gewesen, ist einer der zahlreichen merkwürdigen und unklaren Aspekte dieser Szene.²⁷⁰

In der *Droplaugarsona saga* (K. 1, 139) gehen zwei Frauen an der norwegischen Küste an Land »at lesa sér aldin« (»um Früchte zu sammeln«). Schließlich seien noch die Felder und Obstgärten genannt, die in der *Víglundar saga* (67) von einer königlichen Festgesellschaft in Norwegen zur Erbauung nach Tisch beschritten werden. Hier befindet man sich in der höfischen Welt der Riddarasögur (und in einer jener Sagas, in denen die Genregrenzen verschwimmen). Dem Register höfischer Literatur ist auch das Nusswäldchen als erotisch konnotierter *locus amoenus* zuzuordnen, in dem sich in der *Brennu-Njáls saga* (K. 87, 211) in Norwegen ein heimliches Liebespaar trifft.

Vermutet man nicht in der gelegentlich zubereiteten, aber nur höchst selten tatsächlich gegessenen Grütze auch andere Pflanzen als Getreide, sind Szenen von deren konkretem Verzehr äußerst rar. Außer in der oben erwähnten Szene der *Egils saga*, in der Tang vermeintlich gerade nicht als Nahrung gegessen wird, wäre nur noch der »Ingjaldsidiót« der *Gísla saga* zu erwähnen, der Gras weidet wie das Vieh.²⁷¹ Im Licht des Ungewöhnlichen erscheint der Verzehr von Pflan-

²⁶⁷ Vgl. Edda (224, Str. 2/1–4).

²⁶⁸ Die Entsprechung zur eddischen Guðrún besteht darin, dass beide äußerst unversöhnliche Frauen sind, denen die Rachepflicht über persönliche Zuneigung und verwandtschaftliche Beziehungen geht, vgl. auch Finlay (2000: x); dieser unbedingte Wille zur Rache und die Funktion der Frau, die rachesäumigen Verwandten aufzuheben, wird durch die Erwähnung des Lauchs in Verbindung mit Guðrúns Namen assoziativ in das Wertesystem der heroischen Tradition eingeordnet. In der Handlung um Kjartan und Bolli nimmt die Guðrún der *Laxdæla* s. jedoch die Position der Brynhildr der *Liederreda* ein, vgl. Beck (2001a: 163).

²⁶⁹ Denkbar ist, wie im vorhergehenden Kapitel angemerkt, auch ein medizinischer Gebrauch, allerdings schneiden (*skera*) die Ziehbrüder die Pflanzen, nehmen demnach also die insbesondere zu Heilzwecken verwendete Wurzel nicht mit. *Hvönn* findet sich auch in Ortsnamen wieder, z. B. Hvanneyr und Hvanndalr in der *Vatnsdæla* s. (K. 10, 31; K. 14, 39; K. 40, 104).

²⁷⁰ Vgl. *Egils* s. (K. 78, 245), genauer dazu s. B.1.3.2.

²⁷¹ »Helgi hét sonr Ingjalds ok var afglapi sem mestr mátti vera ok fiðl, [...] ok beit hann gras úti sem fénaðr ok er

zen auch, wenn in der *Laxdæla saga* (K. 45, 138) berichtet wird, Kjartan sei der Erste im Land gewesen, der in der vorösterlichen Fastenzeit ›trocken‹ gefastet, also sich ausschließlich von pflanzlichen Lebensmitteln ernährt habe. Die Leute seien daraufhin von weither angereist gekommen, um den Mann zu sehen, der so lange »ohne Nahrung« (»matlauss«) lebte.

A.2.4 Kochmethoden und Feuermaterial

Während sich bei den Nahrungsmitteln der Isländersagas einige historisierende Tendenzen zeigen, tragen die Kochmethoden leicht anachronistische, hochmittelalterliche Züge. Insbesondere kommen die während der Landnahmezeit üblichen, später aus der Mode gekommenen Kochgruben im Hausgebrauch nicht vor. Nur ein Trupp Männer, der in der *Egils saga* (K. 45, 112) ohne Ausrüstung auf einer norwegischen Insel festsitzt, bedient sich dieser Technik, die ansonsten noch in der *Laxdæla saga* in einer Redewendung erscheint.²⁷² Auch das Kochen mit heißen Steinen kommt nur ausnahmsweise zur Sprache.²⁷³ In den meisten Fällen wird in einem Kessel bzw. Topf (*ketill*) gekocht, der allem Anschein nach über das Feuer gehängt oder vielleicht auch an seinen Rand gestellt wird – über die genaue Vorrichtung ist nichts zu lesen.²⁷⁴ Ein Steintopf zum Kochen, wahrscheinlich als einer der verbreiteten Specksteintöpfe zu verstehen, wird in der *Fóstbræðra saga* (365) in Norwegen zu medizinischen Zwecken verwendet. Dass Töpfe und Kessel einen erheblichen Wert darstellten, wird auch in den Isländersagas deutlich: Skalla-Grímr versenkt am Abend seines Todes nicht nur Geld, sondern auch einen Kupferkessel im Moor (*Egils saga* K. 58, 174), und in der *Ljósvetninga saga* (K. 18 bzw. 28, 93) werden ein Pferd und ein großer Kessel als Dank für wertvolle Hilfe verschenkt.

kallaðr Ingjaldsfiðl« (»Ein Sohn Ingjalds hieß Helgi und war ein so großer Schwachkopf, wie es einer überhaupt sein kann, und ein Idiot, [...] und er weidete draußen Gras wie das Vieh, und er wird Ingjaldsidiot genannt« statt mit dem üblichen Patronymikon Ingjaldssohn), Gísli s. (K. 25, 79).

²⁷² *Laxdæla* s. (K. 46, 144): »Þann seyði aufar þú þar, Kjartan, at betr væri, at eigi ryki« (»Da deckst du die Kochgrube ab, Kjartan, die besser nicht dampfen sollte«, d. h. »Du bringst etwas zur Sprache, über das besser geschwiegen worden wäre«).

²⁷³ In der *Ljósvetninga* s. (K. 11 bzw. 21, 61) wird zum Essen Milch gebracht, die mit heißen Steinen erhitzt worden ist. Wenn den Fróðá-Leuten in der *Eyrbyggja* s. (K. 54, 149) wegen des Spuks an ihrem Langfeuer die (heißen) Steine fehlen, ist etwas unklar, ob diese gewöhnlich zum Kochen oder etwa den Menschen zum Aufwärmen dienen.

²⁷⁴ Nur gelegentlich erscheinen Formulierungen wie *hafa ketil uppi* (»einen Kessel, Topf oben, d. h. auf dem Feuer haben«, *Fóstbræðra* s. 162), *elda undir katlinum* (»unter dem Kessel anfeuern«, ebd.) oder »[...] í eldhúsinu var eldr mikill ok katlar yfir« (»[...] im Feuerhaus war ein großes Feuer und Kessel darüber«, *Egils* s. (K. 46, 117), diese Szene nicht auf Island). Einzelheiten einer Kesselaufhängung erwähnt die *Reykðæla* s. (K. 28, 237f.); hier geht es allerdings um eine Alarmvorrichtung, die sich der misstrauische Víga-Skúta über seinem Bettverschlag montieren hat lassen: »[...] ketill var upp yfir rekkjuna ok reist upp haddan yfir katlinum, ok váru þar á festir hringar« (»[...] über dem Bett war ein Topf, und der Henkel/Griff war über den Topf aufgerichtet, und daran waren Ringe befestigt«; nähert sich ein etwaiger Angreifer, lässt ein verborgener Mechanismus den Griff in den Topf fallen und weckt so den Schlafenden). Explizit als grundlegendstes Kochgerät erscheint der Kessel bzw. Topf in der *Grettis* s. (K. 61, 199); der Geächtete nimmt Topf und Feuerzeug mit ins Gebirge, um sich dort für eine Weile heimisch zu machen.

Anderes Küchengerät ist rar. In der *Grettis saga* (K. 65, 212) erscheint eine Trollfrau mit Trog und großem Messer (oder kurzem Schwert, *skálm*), um Menschenfleisch zu holen.²⁷⁵ In einer Szene der *Eyrbyggja saga* (K. 39, 105f.) wird mit einer *þvara* (ein Rührgerät oder eine Kelle) Grütze gerührt; schließlich ist noch die oben bereits erwähnte, sprichwörtliche *ausa* (Schöpfkelle) anzuführen. Ansonsten geben sich die Isländersagas auch beim Kochen gewohnt minimalistisch und setzen, wenn überhaupt die Rede davon ist, das wichtigste Gerät, den Topf, anstelle aller denkbarer Einzelheiten.

Ist in den Texten von Brennmaterial die Rede, ist nicht unmittelbar davon auszugehen, dass es für ein Kochfeuer verwendet werden soll.²⁷⁶ Dennoch ist dieser Punkt bemerkenswert, denn wenn es nicht gerade gilt, eine Hausdurchsuchung durch Zauberei und Rauchgestank zu erschweren und deshalb Abfall, Wolle, Horn oder nasser Torf verbrannt wird,²⁷⁷ berichten die Texte explizit nur von Holz als Brennstoff. In einigen Sagas ist außerdem vom Torfstechen die Rede, doch hier macht es die ungenaue Terminologie unmöglich zu entscheiden, ob es um Torf im heutigen Sinn des Wortes oder um Grassoden geht, die auch als Baumaterial eingesetzt wurden.²⁷⁸ Mit der Bevorzugung von Holz als Brennstoff wird wohl teils auf die waldreichen Verhältnisse der Besiedlungszeit angespielt, teils auf den Wohlstand der Protagonisten, der sich auch in Waldbesitz äußert, nachdem die Wälder sich gelichtet haben; in jedem Fall erscheint auch dieser Bereich der Hauswirtschaft erzählerisch ökonomisch auf ein gängiges Standardmotiv reduziert.

A.2.5 Ort des Kochens und Essens, Tischausstattung

Wo gekocht und gegessen wird, wird in den Sagas nur gelegentlich erwähnt.²⁷⁹ Die dabei verwendeten Begriffe müssen vor dem Gesamtbild des Hausbaus in den Isländersagas gelesen werden, dass sich zwischen wikingerzeitlichen und mittelalterlichen Gegebenheiten ansiedelt.²⁸⁰ Einige Male ist die Rede davon, dass in Außengebäuden bzw. Anbauten gekocht werde.²⁸¹ Meis-

²⁷⁵ Ein ähnliches Gerät erscheint indirekt in der längeren Fassung der *Gísla s.* (K. 2, 9): Ein Knecht nennt sein tatsächlich hervorragendes Schwert abfällig sein ›Fleischer-‹ bzw. ›Vorschneidemesser‹ (*brytskálm*), um von dessen Wert abzulenken.

²⁷⁶ Explizit gesagt wird dies in der *Fóstbrœðra s.* (162).

²⁷⁷ Vgl. *Fóstbrœðra s.* (217f.); *Vatnsdæla s.* (K. 28, 74); und *Kjalnesinga s.* (K. 5, 14f.).

²⁷⁸ Vgl. Órri Vésteinsson/Simpson (2004: 182).

²⁷⁹ Ein guter Teil der Kochszenen spielt sich zudem auf dem Thing oder bei Spielen (vor oder in den Buden-Unterkünften) oder auf Seefahrt (am Ufer) ab.

²⁸⁰ Vgl. zu dieser Problematik Weinmann (1994: 303–360).

²⁸¹ Beispielsweise erwähnt die *Kormáks s.* (K. 4, 216) ein *soðhús* (›Brühenhaus‹), in dem beim herbstlichen Schlachten Würste gekocht werden; in der *Eyrbyggja s.* (K. 51, 143f.) wird ein Abendessen im Vorratsraum (*búr*) hergerichtet – bemerkenswerterweise von einer Toten, die zuvor dort aufgebahrt wurde – und dann in die

tens scheinen Kochen, Essen, Trinken und Feiern jedoch im *skáli* (der Hauptwohnraum des Langhauses) vor sich zu gehen, wie es in der Wikingerzeit auch archäologischen Befunden nach gängig war.²⁸² Die *stofa*, die an einer Giebelwand des Hauptraums angebaute ›Stube‹, ein Aufenthalts- und Arbeitsraum, der tatsächlich erst im Mittelalter zur typischen Bauweise gehörte, erscheint ebenfalls als Ort für Mahlzeiten sowie des abendlichen und festlichen Trinkens.²⁸³ Wie im europäischen Mittelalter allgemein üblich, werden die Tische vor dem Essen aufgestellt und anschließend wieder weggeräumt.²⁸⁴ Ob das Essen portioniert gereicht wird, scheint im Ermessen des einzelnen Haushalts bzw. des jeweiligen Erzählers zu liegen: Während im 22. Kapitel der *Heiðarvígja saga* (276f.) eine Morgenmahlzeit, wie man es auf dem betreffenden Hof offenbar gewohnt ist, in einzelnen Portionen angerichtet wird, kommt in der gleichen Saga (K. 26, 289) andernorts, ebenfalls bei einem Frühstück, eine gemeinsame Schüssel für zwei Personen auf den Tisch. In der *Bjarnar saga* (K. 13, 146f.) ist die Portionierung des Abendessens eine bald wieder aufgegebene Neuerung des Hausherrn. Die *Fóstbræðra saga* (103) schließlich berichtet von einem Abendessen für zwei Personen, bei dem zwei Gerichte auf gemeinsam zu nutzenden Platten aufgetragen werden; dass sich jeder an nur ein Gericht hält, um Teller und Essen nicht mit dem anderen teilen zu müssen, illustriert die Feindseligkeit der Männer.

Während in dieser Szene von *diskar* die Rede ist (Tellern, Schüsseln, Platten; wohl als das im Mittelalter allseits gebräuchliche Holzgeschirr zu verstehen), auf denen das Essen serviert wird, behauptet die *Heiðarvígja saga* (K. 22, 276), zur Zeit ihrer Handlung habe es keine *diskar* gegeben; das Essen sei »á borð«, also auf Brettern bzw. direkt auf der Tischplatte serviert worden.²⁸⁵ Folgerichtig wird später in derselben Saga (K. 26, 289f.) ein Laib Käse zum Frühstück von einer (allerdings aufgebrachten) Bäuerin einfach auf den Tisch geworfen; ein zuvor verschmähtes Gericht wurde in einem *trygill*, einem Napf oder kleinen Trog aufgetragen. In der *Eyrbyggja saga* (K. 13, 24) wird ein solches Gefäß für Grütze verwendet (*grautartrygill*). Hier wie in der entsprechenden Szene der *Gísla saga* (K. 37, 116)²⁸⁶ kommen auch die Löffel (*spæ-nir*, wörtlich ›Holzspäne‹) zur Sprache, die bei Tisch ausgeteilt werden sollen, also nicht als persönliche Ausstattung mitgebracht werden. Wenn die *Eiríks saga* genauer von dem Besteck

stofa getragen.

²⁸² Die sehr späte Fljótsdæla s. (K. 11, 240f.) erklärt zum Hausbau früherer Zeiten eigens, dass damals alles in ein und demselben Raum stattfand, in dem die Leute am Feuer saßen, aßen und schliefen.

²⁸³ Vgl. Weinmann (305f., 311).

²⁸⁴ So immer wieder zu lesen, vgl. beispielsweise Eiríks s. (K. 4, 411), Ljósvetninga s. (K. 5 bzw. 13, 17), Fljótsdæla s. (K. 5, 230) in unterschiedlichen Kontexten.

²⁸⁵ Dass die Grenzen zwischen Teller, Essbrett und kleineren Platten, die vom Einzelnen (etwa auf den Knien gehalten) unmittelbar als Speiseunterlage benutzt werden konnten, fließend waren, legt der Begriff *skutill* (Schüssel, Teller, kleine Tischplatte) nahe; vgl. auch die *skutildiskar*, die in einer Szene der Egils s. (K. 46, 117) bei einem Festmahl aufgetragen werden.

²⁸⁶ Hier werden sie in einem eigenen Behältnis (*spánatrog*) an den Tisch gebracht, in der Eyrbyggja s. offenbar lose getragen.

berichtet, das eine Seherin am Vorabend des Rituals mit zu Tisch bringt, ist daraus kaum auf das allgemein Übliche zu schließen; immerhin sei erwähnt, dass sie sowohl Messer als auch Löffel selbst dabei hat.²⁸⁷

Getrunken wird in den Isländersagas fast durchgehend aus Hörnern.²⁸⁸ In der *Egils saga* (K. 7, 16f.) und in einer losen Strophe der *Gísla saga* (K. 33, 102, Str. 29, in einer Kenning für ›Frau‹) werden auch die *skapker* (Kannen oder große Gefäße) erwähnt, aus denen ausgeschenkt oder geschöpft wurde. Wegzehrung wird in der *Grettis saga* (K. 16, 45f.) im Proviantstreck (*malr*) am Sattel transportiert;²⁸⁹ eine mit *blanda* gefüllte Lederflasche wird ebenfalls in der *Grettis saga* (K. 11, 27) auf dem Rücken getragen zum Fischen mitgenommen.

Das Wenige, was die Sagas über die Tischausstattung berichten, fügt sich damit unspektakulär in das im Mittelalter allerorts Übliche. Eine spezielle historische Verortung des Erzählten als Sitte früherer Zeiten wird gelegentlich von den Sagas selbst explizit vorgenommen, ohne dass sich aus heutiger Perspektive und der oft allgemein gehaltenen Terminologie immer erschlüsse, worin genau die Unterschiede zum mittelalterlichen Usus, wie er den Verfassern geläufig war, gesehen wurden.

Selbstverständlich endet eine Mahlzeit nicht bei Geschirr und Besteck. Wenn die meisten Mahlzeiten und Feste der Isländersagas auch bescheidener ausgestattet erscheinen als diejenigen der höfischen Literatur, können doch etwa Wandteppiche, Polster auf den Bänken, Binsen auf dem Boden oder teils kostbare Gefäße zum Händewaschen vor Tisch erwähnt werden. Die Unterhaltung und das angemessene Verhalten bei Tisch spielen ebenfalls eine große Rolle. Diese Aspekte der (festlichen) Mahlzeit entziehen sich weitgehend der Archäologie ebenso wie den im engeren Sinn historischen Quellen und sind am sinnvollsten textanalytisch zu betrachten; auf sie wird daher in späteren Kapiteln dieser Arbeit (B.1.2 und B.1.3.1) eingegangen.

²⁸⁷ »Hon hafði messingarspón ok kníf tannskeptan, tvíhólkaðan af eiri, ok var af brotinn oddrinn« (»Sie hatte einen Messinglöffel und ein Messer mit einem Griff aus Walrosszahn, der mit zwei Kupferingen eingefasst war, und die Spitze war abgebrochen«), Eiríks s. (K. 4, 411).

²⁸⁸ In einer in Norwegen angesiedelten, höfischen Szene der *Víglundar s.* (K. 5, 69) wird aus einem nicht näher bestimmten großen *drykkjuker* (›Trinkgefäß‹) getrunken; in der *Þorskfirðinga s.* (K. 3, 185) reicht ebenfalls in Norwegen ein Hügelbewohner dem Helden im Traum einen Becher (*kálkr*).

²⁸⁹ Dass die Leute auf diese Weise ihr eigenes Essen zum Thing mitnahmen, wird als zur Handlungszeit üblich bezeichnet, war also anscheinend in der erzählerischen Gegenwart unüblich geworden.

A.3 Allgemeine Überlegungen zu Nahrung und Mahlzeiten in den Isländersagas

Wie im vorhergehenden Punkt deutlich wurde, nehmen Lebensmittel in den Isländersagas durchaus einigen Raum ein, doch Szenen des Verzehrs sind verhältnismäßig rar. Die Texte berichten zwar regelmäßig von Frühstücken und Abendessen, Gastaufnahmen und Festen – dass darin ein wichtiger Komplex von Themen und Motiven und ein unentbehrliches Arsenal an erzählerischen Knotenpunkten vorliegt, wird in späteren Kapiteln zu zeigen sein. Doch die bei diesen vielen Mahlzeiten verzehrte Nahrung scheint Sagaverfasser und -publikum kaum zu interessieren und wird selten konkret benannt. Meist beschränken sich die Texte auf den Hinweis, dass ein Fest oder eine Mahlzeit stattfindet, dass gegessen oder – vor allem bei Festen – auch nur, dass getrunken wird. Die beiden im Titel dieser Arbeit genannten Bereiche ›Nahrung‹ und ›Mahlzeiten‹ haben eine erstaunlich kleine Schnittmenge.

Häufiger als zubereitete oder verzehrte Lebensmittel erwähnen die Isländersagas Nahrung, die gerade erst beschafft wird. Landwirtschaft, Fischerei und Handel (einschließlich des einseitigen Geschäfts der Plünderei) sind ein selbstverständlicher Teil der erzählten Welt, und hier trifft man am häufigsten auf konkret benannte Alimentarien. Doch auch wenn Produktion, Beschaffung und Verarbeitung in die Betrachtungen miteinbezogen werden, erscheint vor dem archäologischen und historischen Hintergrund schon das Spektrum der Nahrungsmittel und -ressourcen eingeschränkt, umso mehr das der Speisen. Vor einer stärker an den einzelnen Text gebundenen literarischen Analyse muss geklärt werden, warum einerseits bestimmte Bereiche der Nahrungsmittelproduktion und -verarbeitung, vor allem aber die konkrete Konsumtion in den Texten insgesamt so wenig Raum einnehmen – und warum es dennoch nicht bei jeder Szene der Nahrungsbeschaffung lohnt, sie auf ihren Aussagewert für das Thema ›Nahrung und Mahlzeiten‹ hin zu durchleuchten.

A.3.1 Kulinarische Sparsamkeit I: Produktion

Einige der Rahmenbedingungen und Gewichtungen, unter denen bestimmte Nahrungsmittelgruppen im Text erscheinen, wurden im vorhergehenden Punkt bereits besprochen. Die kulturelle Präferenz für Milchvieh und insbesondere für Kühe, die in der isländischen Archäologie festgestellt wurde, schlägt sich auch in den Isländersagas nieder und drängt die tatsächlich bedeutende Nutzung unkultivierter Ressourcen an den erzählerischen Rand. Das gilt bereits für die Fischerei, die gegenüber der Viehwirtschaft in den Hintergrund tritt und als wenig prestigeträchtig erscheint, und umso mehr etwa für die Jagd auf Robben und Vögel und das Sammeln

von Eiern. Gesellschaftliches Prestige und das Ansehen einer ›tatsächlichen‹, etablierten Landwirtschaft scheinen massiv auf der Viehwirtschaft zu ruhen. Dass auch Getreide und Getreideanbau, obwohl im eigenen Land längst auf dem Rückzug, regelmäßig auftauchen, verdeutlicht noch diese soziale Bevorzugung der Landwirtschaft im engeren Sinne und ihrer (höherpreisigen) Produkte, während man sich in der Realwirtschaft durchaus den veränderlichen Gegebenheiten anpasste.

Werden schon Wildtiere als Nahrungsressource erzählerisch vernachlässigt, gilt dies umso mehr für Gemüse, Kräuter und Beeren.²⁹⁰ Deren annähernde Unsichtbarkeit in den Texten erklärt sich auch durch eine recht starre Aufgabenteilung zwischen Frauen und Männern, wie sie in der altnordischen Literatur zutage tritt. Das Sammeln von Pflanzen fiel zum größten Teil in den weiblichen Tätigkeitsbereich.²⁹¹ Während Männer beispielsweise beim Fischen ertrinken oder beim Viehhüten angegriffen werden können, scheint sich beim Sammeln kaum Bemerkenswertes abgespielt zu haben. Zum einen waren die Ergebnisse dieser Arbeit zwar für die tägliche Ernährung, weniger aber als etwa die Viehzucht für die langfristige Ökonomie eines Haushalts von Bedeutung; sie bieten sich daher kaum als Thema, etwa als erzählerische Ursache ernsthafter Konflikte an. Zum anderen sind die Isländersagas auf die männliche Lebenswelt fokussiert. Das Tun und Lassen der Frauen interessiert sie, soweit es deren männliche Umgebung und den Sozialverband betrifft, selten aber um seiner selbst und bestimmt nicht um des noch so nützlichen Gemüses willen.

Demselben Umstand geschuldet ist das spärliche Vorkommen von Szenen, in denen die Verarbeitung oder Aufbewahrung von Nahrung eine Rolle spielen. Wie Jenny Jochens bemerkt, wird in den Isländersagas paradoxerweise öfter von Männern als von Frauen gekocht.²⁹² Tatsächlich scheinen die alltäglichen Verrichtungen in den Vorratskammern und an der Kochstelle am ehesten einer Erwähnung wert, wenn sie – unpassenderweise – von einem Mann ausgeführt werden; doch sind auch solche Szenen recht rar.²⁹³

Nur mit Einschränkungen trifft diese Feststellung jedoch auf Gewinnung, Verarbeitung und Aufbewahrung von Milch zu: Als Produkt der prominenten Viehwirtschaft und kulturell bedeutendes Nahrungsmittel wird ihr ein gewisser Platz eingeräumt. Da das Melken (wie auch die

²⁹⁰ Wie im vorherigen Punkt bereits angesprochen, haben die wenigen Hinweise noch dazu selten etwas mit dem eigentlichen kulinarischen Umfeld der Sagas zu tun, sondern finden sich z. B. in Sprichwörtern, in der Beschreibung des Schauplatzes des Geschehens oder im Zusammenhang von medizinischen oder magischen Praktiken.

²⁹¹ Vgl. Jochens (1995: 121f.) auf Basis der schriftlichen, insbesondere erzählenden Quellen des Mittelalters. Die Angelikapflanzen, die von den Helden der *Fóstbrœðra* s. gesammelt werden, wachsen typischerweise in schwer zugänglichen Klippen, wo die Arbeiten meist von Männern übernommen wurden.

²⁹² Vgl. Jochens (1995: 129).

²⁹³ S. dazu B.2.2.

allerdings höchst selten erwähnte Weiterverarbeitung) in den Texten andererseits als typische Frauenarbeit erscheint, wird die Arbeit mit Milch zu einem jener Kontexte, innerhalb derer auch die weibliche Seite der jeweiligen Geschichte thematisiert werden kann.²⁹⁴

A.3.2 Kulinarische Sparsamkeit II: Konsumtion

A.3.2.1 Befund

Vor dem Hintergrund kultureller Präferenzen und der strikten Rollen- und Aufgabenverteilung der altnordischen Gesellschaft wird verständlich, warum bestimmte Nahrungsmittel in der Produktion gegenüber anderen über- oder unterbetont erscheinen. Unklar bleibt aber noch, warum Männer wie Frauen so selten irgendein konkretes Lebensmittel zu sich zu nehmen scheinen. Auffällig wird diese kulinarische Verschwiegenheit gerade bei den häufigen und erzählerisch offensichtlich wichtigen Mahlzeiten. Was dort an Speisen erwähnt wird, steht nicht nur zum tatsächlich in Wikingerzeit und Mittelalter an Nahrungsmitteln Verfügbaren, sondern auch zur textintern beobachtbaren Nahrungswirtschaft im Missverhältnis. Zur Sprache kommen nur gelegentlich einige der wichtigsten Grundnahrungsmittel: Milchzubereitungen wie Skyr, gesäuerte Molke, Käse und Butter; Grütze, Brot und Fleisch.²⁹⁵

Geringfügig konkreter werden die Sagas beim Trinken: Oft wird zwar auch hier nur erwähnt, dass man trinkt oder beim Getränk sitzt, doch häufig genug wird das Getrunkene – und das heißt dann so gut wie immer: das Bier – auch beim Namen genannt oder sogar etwas über seine Beschaffenheit ausgesagt, wenn es sich etwa um ein besonders starkes Gebräu handelt. Diese relative Auskunftsfreudigkeit im Bezug auf das wichtigste Getränk steht gerade bei der überwältigenden Mehrzahl der Festszenen im Kontrast zum Fehlen jeder Speisebeschreibung. Diejenigen Feste, bei denen von Speisen auch nur in der größten Allgemeinheit die Rede ist, lassen sich für das gesamte Korpus an zwei Händen abzählen.²⁹⁶

²⁹⁴ S. B.1.2.3; zur weiblichen Konnotation von Milch s. auch B.2.2.

²⁹⁵ Auch hier setzt sich also die Betonung der Landwirtschaft im engeren Sinne fort.

²⁹⁶ Die Egils s. (K. 11, 29) erwähnt die hervorragende Verköstigung beim Fest eines königlichen Lehnsmannes (»Veizla var in þrúðligsta ok öll fong in beztu«, »Das Fest [oder Gastmahl] war äußerst prachtvoll und die Verpflegung/die Ausstattung allesamt aufs Beste«), ähnlich die Vatnsdæla s. (K. 6, 16) bei einer von einem Jarl ausgerichteten Hochzeit (»[...] veizlan var þrýdd góðum tilfongum«, »[...] das Fest war mit guter Verpflegung/Ausstattung vornehm versehen«); bei einer ähnlich ungenauen Formulierung in der Bandamanna s. (K. 11, 358f.) wird noch etwas deutlicher, dass bei (*til*)fong auch in diesem Zusammenhang nicht unbedingt (nur) an die Verpflegung gedacht werden muss: »Er nú búizk til veizlu, ok skortir eigi góð tilfong og gnóg« (»Nun wird zum Fest gerüstet, und es fehlt nicht an guten und reichlichen Vorräten / an guten und reichlichen Mitteln dazu«), M-Redaktion; die Redaktion der Konungsbók liest »[...] býsk við veizlu ágætlígr; skortir eigi efnin til« (»[er] bereitet ein ausgezeichnetes Fest vor; es fehlt ihm nicht an den Mitteln dazu«). Ebenfalls nur zu erahnen sind die Speisen in einer Formulierung der Egils s. (K. 44, 107): »[...] var þar veizla in bezta ok drykkja mikil« (»[...] es gab da das beste Fest/ Gastmahl und ein großes Trinkgelage«); in einer anderen Szene (Egils s. K. 46, 115f.) ist, obwohl faktisch gefeiert wird, nicht die Rede von einer *veizla*, dafür aber vom Essen und Trinken:

Die Isländersagas lassen also die alimentäre Thematik etwas unter den Tisch fallen, und dies wird umso deutlicher, je näher die Erzählung der tatsächlichen Mahlzeit kommt – oder, weniger anachronistisch formuliert, es existiert eine Diskrepanz zwischen moderner Lesegewohnheit, die mit beliebig intensiver und diversitärer literarischer Indienstnahme der großen Bedeutungsdichte und Zeichenhaftigkeit von Nahrung und Mahlzeiten rechnet, und mittelalterlicher Erzählweise, deren Umgang mit der Thematik offenbar, abhängig von Erzählsituation und -absicht, spezifische Rahmen gesetzt sind. Schon um der angemessenen Lektüre des vorhandenen Materials willen verdienen die – aus moderner Sicht am ehesten als Einschränkungen zu beschreibenden – Bedingungen mittelalterlichen Schreibens über Essen und Trinken nähere Betrachtung. Eine gewisse Zurückhaltung in diesem Bereich ist schließlich nicht nur in den Isländersagas zu bemerken, sondern wurde bereits für andere Genre und Provenienzen mittelalterlicher Literatur festgestellt. Die Ergebnisse, zu denen Hugh Magennis²⁹⁷ für die angelsächsische Literatur einerseits, Renate Roos, Sieglinde Hartmann, die Autoren des Artikel »spise und trank: Das höfische Mahl« bei Ehrismann et al. und Anne Schulz für die höfische Dichtung des deutschsprachigen Raums²⁹⁸ andererseits gelangen, sind selbstverständlich nicht ohne Weiteres auf die hochmittelalterliche Prosa Islands zu übertragen. Doch verweisen die teilweise parallelen Befunde auf mittelalterliche Mentalitäten und Traditionsstränge, die hier wie dort von Belang sind, während die feststellbaren Differenzen Licht auf eine für die Isländersagas spezifische Herangehensweise an das Thema werfen.

»[...] Kúrir gengu inn í stofu ok mǫtuðusk ok vǫru allkátir ok drukku« (»[...] die Kuren gingen in die Stube und aßen und waren ganz vergnügt und tranken«). Etwas spezifischer formuliert die Bárðar s. (K. 13, 144) für ein Fest unter Riesen: »Vǫru þá borð upp tekin ok matr á borinn heldr stórkostligr« (»Dann wurden Tische aufgestellt und ganz vorzügliches Essen aufgetragen«). Noch einmal die Vatnsdœla s. (K. 44, 118) berichtet an anderer Stelle von reichlich Essen bei einem Fest (»Matr stóð um allt húsit«, »Überall im Haus stand Essen«, dies aber nicht als Bild der Festfreuden, sondern weil es die nach einem Totschlag einsetzende Verfolgung erschwert) und sogar von einem Eber, der fürs Morgenmahl geschlachtet wird (K. 44, 117f.). Diese Schlachtung hat eine Funktion im Plot und in einem doppeldeutigen Wortwechsel zu erfüllen; s. dazu B.2.2. Erwähnen ließe sich noch ein zweites Riesengastmahl der Bárðar s. (K. 15, 152f.), bei dem Pferde- und Menschenfleisch gegessen werden, während die menschlichen Gäste andere Speisen bekommen, die jedoch lediglich als gut essbar beschrieben werden. – Die meisten konkreten Nennungen servierter oder verzehrter Speisen entstammen Szenen alltäglicher Gastaufnahmen oder Mahlzeiten eines Haushalts.

²⁹⁷ Magennis (1999) zieht seinerseits Isländersagas und eddische Dichtung für seine Argumentation heran, auch für seine hier relevante Diskussion der Seltenheit konkreten Essens in der altnordeuropäischen Literatur. Seine Behandlung der altnordischen Quellen – und, da er sich auf die heroische Dichtung konzentriert, insbesondere die der Isländersagas – bleibt jedoch flüchtig; sie dient ihm zur Verortung einiger anhand der altenglischen Literatur festgestellten Tendenzen in einer gemeingermanischen heroischen Tradition (14). Sein hier quasi gespiegelter Hinweis auf Parallelen birgt damit noch nicht die Gefahr von Zirkelschlüssen.

²⁹⁸ Kurz und bündig, aber mit den wesentlichen Punkten auch Bumke (1986: 245–247).

A.3.2.2 Vergleich mit anderen mittelalterlichen Literaturen

Höfische Dichtung des deutschsprachigen Raums

Die Unterschiede im Umgang der Quellen mit dem Alimentären sind dabei in der Tat gewaltig. So kann Renate Roos für die Mahlzeiten in ihrem Material keinen »symbolischen Aussage-wert«²⁹⁹ erkennen. Ihr zufolge gehört hier das Mahl, anders als Begrüßung und Abschied, nicht zu den »unerläßliche[n] Konventionen«³⁰⁰ der Besuchsszene, sondern wird von den Dichtern als Mittel der zeitlichen Gliederung, als Hintergrund des Geschehens und zur Demonstration höfischer Lebensweise eingesetzt; seine eigentlich motivische Verwendung erschöpft sich im Topos der Nahrungsverweigerung aus (Liebes-)Kummer³⁰¹. Ob und wie von Festen und Mahlzeiten erzählt wird, bleibt daher zu einem hohen Grad »der Willkür des Dichters anheimgestellt«³⁰². »Die meisten Dichter [...] nehmen Mahlzeiten wie jeden beliebigen anderen Vorgang des täglichen Lebens auf«³⁰³.

Bei einigen jedoch, darunter Gottfried von Straßburg und Hartmann von Aue, stößt der Leser auf eine teilweise explizit formulierte Ablehnung der literarischen Beschäftigung mit Essen und Trinken. So lässt Hartmann im *Erec* seinen Helden die ideale, da nicht stattfindende Mahlzeit bei einem verarmten Gastgeber bestreiten, der rein gar nichts im Hause hat außer ritterlicher Gesinnung³⁰⁴ – in der altfranzösischen Vorlage des Chrétien de Troyes ist an dieser Stelle noch ein reales, sogar reichhaltiges Abendessen mit in Brühe gekochtem Fleisch, Geflügel vom Rost, Brot und Wein beschrieben.³⁰⁵ Eine geradezu asketische Einstellung bringt Hartmann auch zum Ausdruck, wenn er die Darstellung eines Festmahls am Artushof kräftig abkürzt mit dem Hinweis, die edlen Ritter hätten andere Ehren im Kopf gehabt als viel zu essen.³⁰⁶

Diese Abneigung gegen die Beschäftigung mit Essen und Trinken ist, wo sie auftritt, nach Roos' Ergebnissen der Überzeugung geschuldet, dass ein deutliches Interesse der Helden an Speise und Trank unvereinbar wäre mit deren höfischen Idealen und dem Streben nach Ehre.³⁰⁷ Als »eine Grundregel höfischer Eß- und Trinkkultur« verstehen auch Ehrismann et al. den Satz Wernher von Elmendorfs »iez vnd trinc daz dir di nature genuge«³⁰⁸ (»iss und trink, dass es dei-

²⁹⁹ Roos (1975: 338).

³⁰⁰ Roos (1975: 337).

³⁰¹ Vgl. Roos (1975: 458f.).

³⁰² Roos (1975: 338).

³⁰³ Roos (1975: 458).

³⁰⁴ Vgl. Hartmann von Aue (386–395), hierzu Roos (1975: 355f.); vgl. auch Schulz (2011: 30–32).

³⁰⁵ Vgl. Chrétien de Troyes (38/39).

³⁰⁶ Hartmann von Aue (2129–2141); hierzu Roos (1975: 354), Ehrismann et al. (1995: 196).

³⁰⁷ Vgl. Roos (1975: 354, 457).

³⁰⁸ Zitiert nach Ehrismann et al. (1995: 197).

ner Natur genügt«), das heißt: nicht mehr oder raffinierter als nötig. Aus demselben Grund ist es auch für den Dichter »unfein [...], allzu viel vom Essen zu reden«.³⁰⁹

Eine ähnliche Vorstellung von einem Widerspruch zwischen Kriegerethik und Essfreude kommt auch in einigen Isländersagas zum Tragen. Sie lässt sich auf soziale Normen der SAGA-Gesellschaft und bestimmte Strukturen des Motivinventars der altnordischen Literatur zurückführen (s. B.2.3). Anders als in den von Roos genannten Beispielen belegt sie hier jedoch, soweit erkennbar, nicht das Schreiben über Essen und Trinken *per se* mit Unlustgefühlen: Wenn sie einerseits wohl den Bereich einschränkt, in dem Kulinarisches zur Sprache kommen kann, wird andererseits die unheldenhafte Lust am Essen selber literarisch instrumentalisiert.

Die von Roos bei anderen Autoren festgestellte Illustration höfischer Lebensart durch die ausführliche Schilderung von Speisefolgen³¹⁰ ist den Sagas dagegen fremd. Die Beschreibung eines Festes kann zwar in vieler Hinsicht Gemeinsamkeiten mit dem höfischen Festregister aufweisen, kaum aber beim Essen; hier ist in der Regel höchstens von »guter Verpflegung« die Rede.³¹¹ Das mag teilweise einem sagatypischen Stilideal der nüchternen, auch als historischer Bericht lesbaren Erzählung geschuldet sein, dem die Beschreibung äußerlicher Details stets zu einem (möglichst ökonomisch zu erreichenden) erzählerischen Zweck dient. Eine allzu große Fülle von Einzelheiten, deren Aussagekraft sich auch in einem kurzen Satz wie »var þar inn mesti mannfagnaðr« (»dort gab es die großartigste Bewirtung«) zusammenfassen lässt, könnte in den auch als über zwei- bis dreihundert Jahre tradiertes Wissen begriffenen Texten nicht nur störend, sondern geradewegs unglaubwürdig wirken. Gegen diese Überlegungen wäre allerdings einzuwenden, dass manche Isländersagas – insbesondere die an höfischer Lebensart sehr interessierte *Laxdæla saga* – in ihren Beschreibungen von Gewandungen, Bewaffnungen oder festlichen Hallenausstattungen deutlich größere Erzählfreude zeigen als in kulinarischen Dingen. Offenbar also gab es neben dem Zwiespalt zwischen potentieller Ehrenrührigkeit und möglicher Demonstration von Reichtum und »Höflichkeit« noch weitere Aspekte, die das mittelalterliche Erzählen vom Essen komplexer gestalten konnten als das Aufrufen anderer Motivfelder.

Sieglinde Hartmann stellt für das ausgehende deutsche Mittelalter – teilweise auf Roos' Untersuchungen basierend, über deren Schlussfolgerungen jedoch hinausgehend – eine Entwicklung

³⁰⁹ Roos (1975: 337).

³¹⁰ Vgl. Roos (1975: 458).

³¹¹ Auch die höfische Literatur des deutschsprachigen Raums kann es bei formelhaften Wendungen des »gut« und »genug« belassen, vgl. Schulz (2011: 109); vgl. dort (82–112) aber auch zu den vielfältigen Möglichkeiten der kulinarischen Fest- und Mahlbeschreibung, deren Bandbreite und Genauigkeit in den Isländersagas keine Parallele findet.

von der Geringachtung kulinarischer Dinge (und ihrer literarischen Behandlung) zur hohen Wertschätzung der Kochkunst fest. Die ersten Anzeichen dafür erkennt sie um 1200 im Werk Wolfram von Eschenbachs, also etwa zur selben Zeit, als Hartmann von Aue einen explizit antikulinarischen Diskurs in der mittelhochdeutschen Dichtung erst begründete.³¹² In der Tat erscheint es einleuchtend, dass ein in Literatur und gesellschaftlichem Leben einsetzender Einstellungswandel – der nach Hartmann auf den Einfluss der französischen höfischen Lebensart zurückging –³¹³ literarische Gegenpolemik zeitigte, für die es zuvor gar keinen Anlass gab. Es sollte nach Hartmann jedoch noch bis zum Ende des Mittelalters dauern, bis die Kochkunst und ihre literarischen Manifestationen den »altbekannten Bannfluch der *gula*«³¹⁴ ganz ablegen konnten. Hartmann spitzt damit das schon von Roos festgestellte Problem der Ehrlosigkeit oder »Unhöflichkeit« des (übertriebenen) Essens auf den Begriff der Völlerei zu,³¹⁵ eine der sieben bzw. acht Hauptsünden, für das Mittelalter als erste menschliche Gebotsübertretung überhaupt im Verzehr der Frucht vom Baum der Erkenntnis manifestiert und – zurückgehend auf Cassian – oft als Wurzel aller weiteren Lüste und aus ihnen erstehenden Sünden beschrieben.³¹⁶ »Es ist offensichtlich, daß es mit der Ethik eines jeden *guoten ritters* unvereinbar war, solch einem kapitalen Laster zu frönen.«³¹⁷ Nicht weniger verwerflich war es demnach – jedenfalls bis weit ins Spätmittelalter – für den Dichter, zu viele Worte darüber zu verlieren: »*Von viel ezzens sage ain vraz* (»Von vielem Essen schreibe ein Vielfraß«), meinte Rudolf von Ems [...], und er setzte damit das Maß des Erzählens mit dem Maß des Essens gleich«³¹⁸.

Eine Übertragung dieses Ergebnisses auf den Kontext der Isländersagas erscheint gleichermaßen unproblematisch, wie sie Spekulation bleiben muss. Die Herstellung und das Schreiben

³¹² Vgl. Hartmann (1990: 119f., 122f.).

³¹³ Vgl. Hartmann (1990: 122).

³¹⁴ Hartmann (1990: 118).

³¹⁵ Vgl. Hartmann (1990: 118–120). Der Interpretationsunterschied zu Roos ergibt sich aus der Übersetzung der entsprechenden Textpassagen, da Hartmann das mittelhochdeutsche *vrâz* als »Völlerei« im eigentlichen Sinne versteht, während Roos auf die religiösen Implikationen des Begriffs nicht näher eingeht und die negativen Bewertungen des Essens werkimmanent erschließt.

³¹⁶ Vgl. Straw (2005: 42), Hill (2007). Beide Punkte werden auch im norwegischen und im isländischen Homilienbuch mehrfach angesprochen, vgl. z. B. Gamal Norsk Homiliebok (14f., 26, 74) und Homiliu-Bók (65, 105, 185, 211). Die schlimmste aller Sünden war zwar bereits für Cassian (wie später für Gregor den Großen) der Stolz als direktes Vergehen gegen Gott selbst, doch die *gula* besaß als eine der beiden fleischlichen Hauptsünden eine spezielle Problematik, da sie, wie die Wollust, in der nur schwer zu objektivierenden, qualitativen oder quantitativen Fehlauseübung einer für das Individuum bzw. das Menschengeschlecht überlebensnotwendigen Bedürfnisbefriedigung bestand. Sie war daher niemals zur Gänze und eindeutig zu überwinden, was wiederum anderen Sünden quasi die Tür offenhielt. Zudem konnte sie insofern als Nährboden aller weiteren sündhaften Übertretungen gelten, als ein voller Bauch Lüste auf anderes als Essen erst wachwerden lässt und zugleich den klaren, selbstdisziplinierenden Verstand trübt. Vgl. hierzu auch Bloomfield (1952: 70).

³¹⁷ Hartmann (1990: 119).

³¹⁸ Ehrismann et al. (1995: 197). Der Artikel handelt mit diesem Satz vom maßvollen Essen und Trinken des (auch religiös fundierten) höfischen, nicht explizit des christlichen Lebens. – Hartmann (1990: 123) macht hierzu die interessante Beobachtung, dass Wolfram von Eschenbach, der sich als Erster breite kulinarische Schilderungen erlaubte, einem gegen den Autor zu richtenden Vorwurf der *gula* im Parzival mit einer – wenn auch deutlich ironischen – Bemerkung über den angeblich desolaten Zustand der eigenen Speisekammer vorbeuge.

von Büchern lag bekanntlich zu einem guten Teil in der Hand Geistlicher und Ordensangehöriger; schreibkundige Laien, von deren Existenz und literarischer Tätigkeit – wenn auch in umstrittenem Ausmaß – wohl bereits für das mittelalterliche Island ausgegangen werden kann,³¹⁹ waren an den großen Bauernhöfen tätig, auf denen auch Geistliche lebten und die häufig eine literarische Zusammenarbeit mit den Klöstern pflegten. Die kirchliche Lehre, ohnehin ein fundamentaler Aspekt mittelalterlicher Weltanschauung, war also, wenn nicht in jedem Fall in der Person des Schreibers selbst, so doch im Umfeld jeder literarischen Produktion äußerst präsent – und gegen die Völlerei wurde auf Island ebenso vehement angepredigt wie andernorts. Gewisse Bedenken gegen eine freizügige Darstellung kulinarischer Gegenstände könnte man da beinahe voraussetzen geneigt sein, doch aus den Sagas selbst lässt sich eine entsprechende Besorgnis kaum herauslesen. Zwar gibt es Episoden, in denen der (un)christliche Lebenswandel einer Figur anhand ihrer Essenspraxis illustriert wird, und wenn in der *Bjarnar saga* (K. 27, 185) zu Zeiten des noch jungen Christentums der Titelheld seinen Gästen in der Fastenzeit Käse und Skyr servieren lässt, beeilt sich die Saga ihm zugunsten anzumerken, dass das Fasten auf Island erst später gesetzlich geregelt wurde. Doch dem stehen Berichte von reichlichem Bierkonsum und Trunkenheit auch der Helden der Sagas gegenüber, die keine Sorge um das Seelenheil von Figur oder Schreiber erkennen lassen. Religiös gefärbte Bemerkungen wider das Essen und Trinken an sich kommen nicht vor.³²⁰ Freilich lässt sich nicht ausschließen, dass die Abwesenheit bzw. Schlichtheit und Alltäglichkeit konkret erwähnter Speisen auch religiös-moralisch motiviert sein kann: Wie im christlichen Leben Essen kein Selbstzweck sein durfte, erscheint es auch in den Sagas stets in zurückgenommener und streng an einen literarischen Zweck gebundener Form.

Die Parallelen, die sich in der Behandlung der Essensthematik zwischen mittelhochdeutscher Dichtung und altisländischer Prosa aufweisen lassen, dürfen selbstverständlich nicht überstrapaziert werden und können nicht über die fundamentale Andersartigkeit der Traditionen auch in

³¹⁹ Zu dieser Frage kontrovers Lönnroth (1991) und Karlsson (1999); vgl. auch Soffía Guðný Guðmundsdóttir/Laufey Guðnadóttir (2004: 53f.).

³²⁰ Etwas problematisch an Hartmanns plausibler Lesart der mittelhochdeutschen antikulinarischen Kommentare auf die Sünde der Völlerei hin erscheint gerade die Übertragbarkeit dieser Überlegung auf jede andere europäische Literatur des Mittelalters, zumal in Hartmanns Untersuchung die Ursache für die einsetzende Aufwertung der Kochkunst im Dunkeln bleibt: Der Hinweis auf den Einfluss der französischen höfischen Kultur verlagert das Problem lediglich nach Westen, wo man sich religionshalber vor der Thematik jedoch ebenso hätte scheuen können wie andernorts. Man kann zwar davon ausgehen, dass die Sündenlehre der Kirche das Schreiben über Essen und Trinken überall im mittelalterlichen Europa beeinflusst haben wird, doch wo die Grenze zum Sündhaften verlaufe und wie ernst das Problem zu nehmen sei, wurde offenbar so verschieden empfunden, dass ohne entsprechende Referenzen in den Texten nichts Konkretes über diesen Einfluss ausgesagt werden kann. – Es wäre darüber nachzudenken, ob eine beginnende Schriftfähigkeit des Essens einer der Effekte einer einsetzenden ›Verweltlichung‹ der Literatur ist, in der sich mündlich tradiertes, volkssprachliches und nicht-religiöses gegenüber dem zuvor überwiegenden geistlichen Schrifttum zu behaupten beginnt; vgl. Ehrismann (1995: 11).

diesem Bereich hinwegtäuschen. So erwähnen selbst diejenigen deutschsprachigen Dichter, die Einwände gegen das Schreiben vom Essen formulieren, neben dem Zeremoniell der Mahlzeiten auch die servierten Speisen noch erheblich öfter, als die Isländersagas dies tun – auch dies wiederum und etwas paradoxerweise in dem Anliegen, die höfische Lebensart der (scheinbar doch kaum je mit Essen befassten) Oberschicht zu illustrieren, denn »[...] mit ihren »edlen« Speisen und Getränken erhob sie sich über das magere Mahl der bäuerlichen Bevölkerung.«.³²¹ Die mittelhochdeutschen Dichter befanden sich demnach auf einer Gratwanderung zwischen dem möglichen Vorwurf der Fressliebe und der Demonstration des vornehmen Lebens, der konkreten Mahlzeiten einen häufig begrenzten, streng funktionalisierten, aber sicheren Platz im Werk verschaffte.

Interessant ist in diesem Zusammenhang der Vergleich der mittelhochdeutschen Epik mit den isländischen Riddarasögur und denjenigen Isländersagas, die letzteren stilistisch nahestehen (bzw. sich an der Grenze zwischen diesen später definierten Genres bewegen). Obwohl jeweils die gleiche westeuropäische höfisch-literarische Tradition in die jeweilige Volkssprache vermittelt wird, bleiben die isländischen Texte in ihrer Tafelfreude doch noch weit hinter den mittelhochdeutschen zurück. Im Vergleich zu den »klassischen« Isländersagas dagegen fällt zunächst ein größeres Interesse an Hergang und Ausstattung von Mahlzeiten auf, doch es kommen auch Annäherungen an die kulinarische Thematik vor, die in ihrer relativen Ausführlichkeit und der Auswahl der erwähnten Lebensmittel die rezipierten höfischen Stoffe durchscheinen lassen.³²² So berichtet zum Beispiel die *Samsons saga fagra*, eine originale Riddarasaga, für die altnordische Literatur ungewöhnlich konkret immerhin von den Vorbereitungen einer königlichen Hochzeit, wenn auch nicht vom Festmahl selbst:

Nu er sett ok buizst vid a marga vega yxn drepin en heitt mungat ok skorti þar ecki. uar þa ok allz vid leitast at afla. foru menn a skog at veida dyr ok skiota fugla. en konur foru a hnotskog at afla perur ok plomur ok allra handa alldin. (K. 23, 43)

Nun wird [das Fest] auf viele Weise vorbereitet, Ochsen geschlachtet und Bier gebraut, und es fehlte da an nichts. Man bemühte sich auch, alles zu beschaffen. Männer gingen in den Wald, um Tiere zu jagen und Vögel zu schießen, und Frauen gingen in den Nusswald, um Birnen und Pflaumen und allerlei Obst zu beschaffen.

Die *Finnboga saga ramma* ist eine derjenigen Isländersagas, die den Riddarasögur nahestehen.³²³ Sie berichtet von der Hochzeit ihres Titelhelden in einer den isländischen Verhältnissen angepassten Formulierung, die dennoch an höfische Mähler und Finnbogis glorreiche Jugend

³²¹ Ehrismann et al. (1995: 197).

³²² Vgl. dazu etwa Schulz (2011: 82–112).

³²³ Vgl. Margrét Eggertsdóttir (1993).

an den Herrscherhöfen Europas erinnert: »Síðan bjuggust þeir við veizlu. Eru öxn felld ok munn-gát heitt, mjöðr blandinn ok mönnum boðit« (K. 29, 301; »Dann rüsteten sie zum Fest. Ochsen werden geschlachtet und Bier gebraut, Met gemischt [d. h. gebraut] und Leute eingeladen«).

Die erlesene Ausstattung einer Tafel – ebenfalls ein Thema, das die meisten Isländersagas im Gegensatz zur höfischen Literatur³²⁴ nicht interessiert – kommt zum Beispiel in der märchenhaften Eingangspassage der *Vatnsdæla saga* anlässlich der Mahlzeit eines Riesen »von sehr höfischer Art«³²⁵ zur Sprache: »Þar var ok borð búið með hreinum dúkum ok heiðrligum krásum ok inum bezta drykk. [...] [H]ann setti munnlaug fyrir sik ok þó sik ok þerrði á hvítum dúk. Hann renndi ok af verpli vænan drykk í stórt stéttarker ok tok síðan til matar« (K. 3, 7; »Da war auch ein Tisch eingedeckt, mit sauberen Tüchern, kostbaren Delikatessen und dem besten Getränk. [...] Er stellte eine Schale zum Händewaschen vor sich und wusch sich und trocknete sich mit einem weißen Tuch ab. Er schenkte sich auch aus einem Fässchen einen schönen Trank in einen großen Pokal und begann dann zu essen«).³²⁶ Von diesen Details sind nur die *munnlaugar*, teilweise kostbare Schalen zum Händewaschen bei Tisch, in den Isländersagas gängiges Inventar. Man beachte, dass Speisen und Getränk zwar als ganz ausgezeichnet beschrieben werden, in ihrer Substanz aber auch hier indifferent bleiben.

Das Mahlzeremoniell und Festvergnügen der höfischen Literatur wird in einer Passage der »nachklassischen«, von den Riddarasögur beeinflussten *Víglundar saga* (K. 4 und 5, 66–70) ausführlich zitiert: Der König und sein Gefolge werden vom gastgebenden Jarl unter Musik und Gaukelei zum schönsten Mahl geleitet; die Festgesellschaft ist dank ausgezeichneten Getränke äußerst vergnügt; nach der Mahlzeit spielt der König selbst auf einer kostbaren Harfe, bevor die Gesellschaft in den Gärten des Jarls lustwandelt. Wer am Tisch des Königs bedient oder von ihm als Mundschenk eingesetzt wird, ist hier von äußerster Wichtigkeit: Für die Isländersagas ebenso außergewöhnlich wie die gesamte literarische Festgestaltung, verdient sich der Held nicht als Skalde und Krieger königliche Ehrungen, sondern in Ausübung eines Tischatmes.³²⁷ Wiederum ist nicht die Rede davon, was gegessen oder getrunken wird.

Die konkret servierten Speisen werden also auch in den höfisch inspirierten Szenen, abweichend von den Konventionen des kontinentalen Prätexts, stillschweigend oder mit einer allgemeinen, lobenden Bemerkung übergangen. Zur Weiterführung des Vergleichs des mittelhochdeutschen mit dem altfranzösischen *Erec* sei schließlich noch die norwegisch-isländische *Erex*

³²⁴ Vgl. dazu Schulz (2011: 70–77).

³²⁵ »Allt sýndisk þorsteini athæfi þessi manns merkilig ok mjök hæverskligt« (»Das Benehmen dieses Mannes erschien Þorsteinn ganz bemerkenswert und sehr nach höfischer Art«), *Vatnsdæla s.* (K. 3, 7).

³²⁶ Riesen erscheinen mehrmals als Träger einer höfisch anmutenden Tafelkultur, vgl. besonders K. 13 und 14 der *Kjalnesinga s.* (29–34).

³²⁷ Vgl. zum Festzeremoniell in der höfischen Literatur z. B. Schulz (2011: 63–82).

saga (aus der Gruppe der übersetzten Riddarasögur) hinzugezogen. Auch hier ist zwar gelegentlich die Rede von großen oder ausgezeichneten Fest- und Gastmählern, doch an konkreter Nahrung tauchen, neben Getreide und Bier, die einmal als Futter für das Pferd des Helden dienen,³²⁸ nur die Früchte auf, von denen sich Erex und seine Frau in den Wäldern mühsam ernähren.³²⁹ Das oben erwähnte Abendessen bei Erecs verarmten Gastgeber findet in der Saga zwar durchaus statt, doch der französischen Vorlage wird hier nur die leicht abgewandelte Information entnommen, dass der Koch der einzig verbliebene Bedienstete des Haushalts gewesen sei; die von ihm zubereiteten Speisen bleiben dagegen, abweichend vom Original, unerwähnt.³³⁰ Anders als in der mittelhochdeutschen Fassung stellt das Essen für den Verfasser zwar keine explizit zu umgehende Störung dar, ist aber auch keiner großen Reden wert und bleibt abstrakt, wo es nicht eine besondere Aussage wie die Karglichkeit der Nahrung des Helden zu treffen gilt. Man pflegt in dieser Saga einen Umgang mit der alimentären Thematik, wie man ihn aus der älteren Sagaliteratur bereits kennt.

Der Stil der Riddarasögur – und der entsprechenden Einsprengsel in einigen Isländersagas – folgt allgemein nicht streng den kontinentalen Vorlagen bzw. Vorbildern, sondern orientiert sich wesentlich an der bereits etablierten, im Wortsinn prosaischen Erzähltradition Islands.³³¹ Ausstattung und Zeremoniell einer Mahlzeit können hier wie dort zur Illustration von Status und Lebensart eingesetzt werden. Zwar geschieht dies in den Isländersagas in anderer und wesentlich schlichterer Form als in der höfischen Literatur (s. B.2); doch wenn die höfisch inspirierten Mahlzeiten im Kontext der Isländersagas auch noch immer stark hervorstechen, während sie neben ihren kontinentalen Vorbildern schon ganz verblasst erscheinen, war ein stilistischer Kompromiss doch möglich. Nicht so beim kulinarischen Gegenstand der festlichen Mahlzeit: Hier scheinen für die Verfasser der Sagas andere Regeln des Erzählens zu greifen als für ihre Standesgenossen auf dem Kontinent.

Altenglische Dichtung

Der mittelalterlichen literarischen Tradition Skandinaviens in dieser Hinsicht nah verwandt erscheint dagegen diejenige der britischen Inseln. Hugh Magennis' Untersuchungen zu Essen und Trinken in der altenglischen Literatur nehmen ihren Ausgangspunkt in der Beobachtung, »that food is not mentioned with reference to feasting in Old English Poetry«.³³² Die epische Dich-

³²⁸ Vgl. Erex s. (K. 3, 6).

³²⁹ Vgl. Erex s. (K. 10, 29).

³³⁰ Vgl. Erex s. (K. 3, 7), Erec und Enide (38/39). Demonstrationen höfischer Lebensart durch Speisefolge und Tischzeremoniell werden in dieser Saga generell nicht übernommen.

³³¹ Vgl. hierzu in aller Kürze Schier (1970: 94–96).

³³² Magennis (1999: 11).

tung, mit der Magennis sich vornehmlich befasst, lässt in ihren Festszenen sämtliche Speisen außen vor, während die altenglische und anglo-lateinische Prosa nur vereinzelte Verweise auf Nahrungsmittel bereithält. Ein ähnlicher Befund also wie bei den Isländersagas, den Magennis für sein Material auf zwei verschiedenen Wegen erklärt.

»Food appears to have been seen in the Germanic culture reflected in Old English as a staple of life rather than as belonging to a symbolic value-system«³³³ – zu dieser Aussage gelangt er einerseits durch den Vergleich von altenglischer Literatur mit Isländersagas und Tacitus.³³⁴ Wie die meisten aus einer reinen Abwesenheit heraus gefundenen Erklärungen ist sie jedoch problematisch. Schon Georg Simmel stellt fest, dass es so fundamentale Dinge wie das Essen sind, die zuallererst mit kultureller Bedeutung aufgeladen werden,³³⁵ da sie allen gemein und ihre Konnotationen damit allen verständlich sind. Der spärliche literarische Befund wirft auf den kulturellen Kontext, auf den Magennis für seine These zurückgreift, nur indirektes Licht. Tatsächlich weist viel darauf hin, dass Essen in den mittelalterlichen Literaturen nur unter bestimmten Bedingungen zu einer symbolischen Aussagekraft kommen kann, während es in anderen Bereichen als unpassend erscheint, sich also gegebenenfalls nicht etwa durch fehlende, sondern durch eine ›falsche‹, dem Kontext nicht angemessene Zeichenhaftigkeit literarisch disqualifiziert. Eine These jedoch, die Essen als blinden Punkt einer Kultur und ihrer Zeichen- und Wertesysteme beschreibt, beschreibt diese Kultur als eine präzedenzlose anthropologische Singularität. Für die Isländersagas würde sie auch daran scheitern, dass Essensmotive abseits der Feste nicht-mimetische Funktionen und Bedeutungen aufweisen.

Magennis selbst weist übrigens auf die Schwäche des *argumentum ex silentio* hin³³⁶ und bemerkt an anderer Stelle unter Berufung auf Roland Barthes, »that eating together and food are universally of great symbolic cultural significance«.³³⁷

Ein zweiter Erklärungsansatz Magennis' ist schlüssiger und auch für die Isländersagas bedenkenswert. Demnach ist es die Körperlichkeit der Nahrungsaufnahme, die, so oft die Texte auf Feste und Mahlzeiten zu sprechen kommen, konkrete Speisen und ihre Konsumtion aus der heroischen Erzählung ausschließt. »Eating *together*, and feasting, are cultural activities, but eating itself is a physical necessity, a bodily function that human beings have in common with animals«³³⁸. Die destruktive Seite des Essens und seine Animalität – wie Magennis bemerkt, für

³³³ Magennis (1999: 40).

³³⁴ Zu einem entsprechenden Schluss kommt, wie oben erwähnt, schon Renate Roos für die mittelhochdeutsche Dichtung, nicht aber für die Kultur, die sie hervorbrachte.

³³⁵ Vgl. Simmel (1957: 243f.).

³³⁶ Vgl. Magennis (1999: 40).

³³⁷ Magennis (1999: 59).

³³⁸ Magennis (1999: 12).

das fleischessende Mittelalter am ehesten eine Art Raubtierhaftigkeit – steht dem sozialen Aspekt des Mahls entgegen, den die heroische Dichtung stark betont. »In a poetry that affirms the social and civilized values of warrior society [...], the subject of eating might have had uncomfortable undertones of savagery«³³⁹. Diese These findet Magennis durch die wenigen Belege tatsächlichen Essens bestärkt: »There *is* eating in Old English poetry, but it is mostly eating by animals and monsters, and depraved humans [...]«.³⁴⁰

Problematisch erscheint, dass Magennis einen großen, durch nichts vermittelten Unterschied der Wahrnehmung in ungestört ›animalischer‹ (Ess-)Realität und skrupulöser Literatur unterstellt: Wenn beim mittelalterlichen Menschen etwa beim Verzehr eines Tieres bewusst oder unbewusst kannibalische Assoziationen aufgekommen sein sollten,³⁴¹ die stark genug waren, um das Essen aus dem Erzählen vom Sozialen zu verbannen, sollte man eine ähnliche Abstandnahme von den Kulinarien – wie sie nach Norbert Elias durch verfeinerte Sitten geschieht – umso mehr im Leben, insbesondere im sozialen Zeremoniell erwarten. Doch auch wenn man Magennis nicht bedenkenlos folgen möchte, steht außer Zweifel, dass der Aspekt auf die Umwelt gerichteter Destruktion – schneiden, kauen, verschlucken – bei der Darstellung sozialbefriedender Vorgänge störend wirken könnte. Mit Magennis und nach Bachtin ist weiterhin zu bemerken,³⁴² dass Essen als konkreter physischer Vorgang zum Bereich des materiellen, grotesken Körpers gehört, der im Mittelalter zwar weniger stark tabuisiert war als etwa in der Moderne, wohl aber in gewissen Sphären der Kultur und Literatur ausgeblendet wurde.

Von Bedeutung auch für die vorliegende Untersuchung ist die grundlegende Unterscheidung zwischen Essen und Trinken als realem, physischem Akt und der Mahlzeit als sozialer Institution, die Magennis in den mittelalterlichen Texten herausarbeiten kann.³⁴³ Beides scheint in der angelsächsischen Dichtung geradewegs unvereinbar zu sein. Bei Festen und Mahlzeiten wird nicht nur inhaltlich die Speise verschwiegen, sondern auch auf lexikalischer Ebene der konkrete Akt des Sich-Einverleibens umgangen – Letzteres auch bei der einzigen Gruppe von Nahrungsmitteln, von der häufig implizit, gelegentlich auch explizit die Rede ist, den alkoholischen Getränken. Wird nämlich in der angelsächsischen Dichtung auch nicht gegessen, so wird doch getrunken. Magennis stellt jedoch fest:

Reference in Old English poetry is normally to the *idea* of drinking, not to its physical reality. Where the verb *drincan* occurs in Old English poetry it is normally in what I would call a soci-

³³⁹ Magennis (1999: 61).

³⁴⁰ Magennis (1999: 12).

³⁴¹ Vgl. Magennis (1999: 60–62).

³⁴² Vgl. Magennis (1999: 12, 62–64).

³⁴³ Die Unterscheidung zwischen ›Nahrungsaufnahme‹ und ›Mahlzeit‹ ist auch in den einschlägigen Untersuchungen anderer Disziplinen fundamental, vor allem der Soziologie.

ally defining rather than a physically descriptive sense. [...] Humans *engage* in drinking; they *are* drinkers in the hall. The definitive, as opposed to physical, nature of their drinking is brought out by another grammatical observation, that *drincan* is normally used intransitively in Old English poetry. What is being drunk, and how much, are not really important.³⁴⁴

Die Sonderstellung des Trinkens erklärt Magennis durch das Erbe der heroischen Tradition.

Heroic poetry concerns itself with an outdoor world of battles and violence and an indoor world of feasting and communal living. [...] In Germanic poetry, including Old English, the bonds of society are presented in terms of the hall culture of the lord and his retainers.³⁴⁵

Gemeinsames Trinken, nicht jedoch gemeinsames Essen, ist »a defining activity of hall life«³⁴⁶. Es stellt, nach meiner Lesart der Ausführungen Magennis, eine Art Minimalelement gemeinsamer Nahrungsaufnahme dar, die das soziale Moment des gemeinsamen Mahls in die Hallenszene als den Fokus sozialer Bindungen transportiert, von seiner physischen Realität und möglichen negativen Konnotationen jedoch so weit wie möglich abstrahiert. Nicht nur, dass die Materialität von Trinkenden und Getrunkenem außen vor bleibt; Trinken, wo es nicht die groteske Verkehrung seiner selbst und aller sozialer Werte ist, ist immer gemeinsames Trinken.³⁴⁷ Auch in dieser Hinsicht begnügt sich die angelsächsische Dichtung nicht mit dem inhaltlichen Bezug auf die jeweilige Festgemeinschaft, sondern wählt wiederum sorgfältig die angemessenen Worte:

The social and symbolic significance of drinking in Germanic tradition is also indicated by the absence of words describing the quality or taste of the drink, such as ›delicious‹ or ›enjoyable‹. The interest is not in the sensual pleasure of drinking something, which is an individual pleasure, but in its social aspect, in sharing rather than in the ›discriminating‹ sense of taste. Instead of being described with reference to its taste, drink is described in more social terms with reference to its appearance. It is ›bright‹ and ›shining‹, emotive terms suggestive of its social value.³⁴⁸

Das eigentliche Problem des tatsächlichen Essens in sozialem Zusammenhang ist also vielleicht sogar weniger seine Materialität und symbolische Bedrohlichkeit als sein inhärenter Egoismus: »[W]as der einzelne isst, kann unter keinen Umständen ein anderer essen«³⁴⁹. Das gemeinsame Essen hört in dem Moment auf, gemeinsam zu sein, in dem es den Mund des einzelnen Essers erreicht. Wenn der Text die Körperlichkeit des Ess- und Trinkakts in ihrer inhärenten Destruktivität und die Körperlichkeit der Essenden und Trinkenden in ihrer mindestens potentiellen Peinlichkeit umgeht, entgeht er gleichzeitig gerade auch der Körperlichkeit, die den Einzelnen

³⁴⁴ Magennis (1999: 12).

³⁴⁵ Magennis (1999: 17, 20).

³⁴⁶ Magennis (1999: 27).

³⁴⁷ Auch Hasso Spode (2008: 24) bemerkt, »[s]ich alleine zu berauschen« sei in Mittelalter wie früher Neuzeit »undenkbar« gewesen.

³⁴⁸ Magennis (1999: 27). Barlösius (1999: 70) hält fest, dass nach der gängigen Sinnestheorie »geruchliche und geschmackliche Wahrnehmungen im Gegensatz zu Sehen und Hören unsozial sind, weil sie keine mittelbaren und auf andere bezogenen Stimmungen und Gefühle entstehen lassen und deshalb im Subjekt verfangen bleiben«.

³⁴⁹ Simmel (1957: 243).

als solchen definiert und begrenzt. Das notwendigerweise letztendlich vereinzelnde Essen tritt zurück hinter die gemeinsame, weniger deutlich individualkörperliche Teilhabe am alkoholischen Getränk: im Gegensatz zu den meisten Speisen ein kontinuierliches Medium,³⁵⁰ das nicht zerteilt, zerschnitten oder gekaut werden muss, das im Trinkhorn die Runde macht oder mit dem Nachbarn geteilt wird (und während beim Essen von gemeinsamen Platten die Gefahr besteht, dem anderen etwas wegzunehmen, wird beim Weiterreichen des Horns das Nehmen immer vom Geben begleitet), das bei jedem Fest zu Aller Genüge vorhanden sein muss und das natürlich das einigende Erlebnis gemeinsamer Trunkenheit verschafft.

Stehen in der angelsächsischen Dichtung Bier, Met und Wein im Festzusammenhang gleichwertig, manchmal auch synonym nebeneinander,³⁵¹ konzentriert sich die skandinavische Tradition – und hier nicht nur die Literatur – auf das Bier. Ob seine zentrale Stellung neben seiner Verfügbarkeit auch auf eine germanische Hallenkultur zurückgeht, sei dahingestellt; jedenfalls ist die angelsächsische heroische Dichtung in diesem Punkt gut mit den Isländersagas vergleichbar. Auch hier wird bei Festen nie vom konkreten Akt des Essens erzählt und vorhandene Speisen höchstens oberflächlich erwähnt, wohl aber vom gemeinsamen Trinken berichtet. Dass bei der Darstellung des Festes in der Halle ein tradiertes Erzählmuster greift, für dessen Aufruf nur bestimmte Elemente nötig und verwendbar, andere dagegen unangemessen sind, erscheint insofern plausibel, als die Übereinstimmung der beiden Genres sich auf eben diese »klassische« Szene beschränkt.

Magennis' These »Drinking – but not eating – has a ritual and confirmatory function with regard to social relationship«³⁵² ist dagegen nicht auf die Isländersagas übertragbar. Denn anders als in der heroischen Dichtung Englands werden in den Isländersagas nicht nur Feste beschrieben, sondern auch kleinere Mahlzeiten, Abendessen und Frühstücke eines Hausstands und wenig zeremonielle Gastaufnahmen. Hier kann auch das gemeinsame, allerdings abstrakt beschriebene Essen den Platz des Sozialindikators einnehmen, den das gemeinsame Trinken bei Fest wie Mahlzeit hat – worauf später noch einzugehen sein wird.

Auch in den Isländersagas erscheinen jedoch die körperlichen Vorgänge des Essens abgerückt von der Darstellung der Mahlzeit als sozialem Ereignis. Wo jene zur Sprache gebracht werden, signalisieren sie häufig gerade den Einbruch all dessen, was bei und mit gemeinsamen Mahlzeiten außenvorgehalten werden soll oder dem sozialen Code zuwiderläuft: Destruktion,

³⁵⁰ Vgl. hierzu Douglas (1975: 258): »[N]ote the fluidity of the central item, the lack of structuring [...]«.

³⁵¹ Vgl. Magennis (1999: 23).

³⁵² Magennis (1999: 11).

physische und verbale Aggression, groteske Komik und Peinlichkeiten. Das abstrakt gehaltene, sozial konstruktive Mahl erscheint dem konkreten, physischen Essen gerade entgegengesetzt.

Diese grob verallgemeinernde Aussage muss nicht nur noch belegt werden, sondern kann auch nur eine Richtschnur sein: Für sich genommen, kann sie die wenigsten Essensszenen bereits adäquat beschreiben. Auch in den Isländersagas ist jedoch die Polarität von Mahlzeit und körperlichem Ernährungsgeschehen als eine grundlegende Struktur der Semantik von Essen und Trinken festzustellen; sie findet sich daher im Aufbau dieser Arbeit gespiegelt.

Schließlich sei, in Abweichung von den begrifflichen Grenzziehungen bei Magennis,³⁵³ noch eine wichtige Unterscheidung betont: Ist hier von ›konkretem Essen‹ die Rede, bezieht sich dies auf den konkreten Essakt, nicht auf konkret benannte Nahrungsmittel. Diese lassen sich für die Isländersagas in die eben beschriebene Dichotomie kaum einordnen. In der Beschreibung einer Mahlzeit als solcher oder eines Festes als gelungen erfüllen sie, mit Ausnahme des Biers, keine Funktion. In diesem Kontext erscheinen sie daher bevorzugt dort, wo es anhand von Details einen spezifischen Konflikt zu erzählen gilt, wie es generell über eine problematische oder misslingende Mahlzeit mehr und Spezielleres zu berichten zu geben scheint als über eine wunschgemäß verlaufende. Doch das heißt nicht, dass die Erwähnung eines konkreten Nahrungsmittels bei Tisch *per se* bereits Konflikte oder soziale Brüche markierte; ihre Verwendung steht auch anderen Thematiken offen, die anhand einer Mahlszene verhandelt werden. Über die literarischen Funktionen einzelner Nahrungsmittel(gruppen) sind überhaupt kaum verallgemeinernde Feststellungen zu treffen. Zwar werden in der Zusammenschau der Texte einige allgemein gültige Züge deutlich, so etwa, dass die Arbeit mit Milch als etwas spezifisch Weibliches betrachtet wurde. Auch eine gewisse Hierarchisierung mehr oder weniger geschätzter Speisen lässt sich feststellen, an deren unterem Ende Skyr als das gewöhnlichste Alltagsessen steht, Grütze und Käse sowohl in eher mageren Mählern als auch in alltäglichen Mahlzeiten wohlhabender Figuren erscheinen, während Brot, Butter und insbesondere (fettes) Fleisch am ehesten als gute Nahrung gelten können. Diese Feststellungen können bei der Analyse weiterhelfen, sagen aber nicht zwingend bereits etwas über die Erzählabticht einer bestimmten Textpassage aus. Die Isländersagas setzen Erwähnungen von Lebensmitteln und Speisen sehr gezielt und jeweils spezifisch ein, und deren Funktion im Text lässt sich, vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Ernährung und einiger übergreifender literarischer Züge, nur jeweils aus dem konkreten Zusammenhang heraus erschließen.

³⁵³ Seiner Analyse zufolge sind bei den Festen der altenglischen Dichtung weder konkrete Speisen noch physisches Essen vertreten; beides gehört damit für ihn der gleichen analytischen Kategorie an.

A.3.3 Weiteres Vorgehen

Die Bedingtheiten und die strikte Zweckmäßigkeit des Erzählens vom Essen und Trinken, die für den neuzeitlichen Leser zunächst wie Einschränkungen wirken mögen, stellen sich bei genauerem Hinsehen als gute Gründe für die Untersuchung dieses Gebietes heraus. Zum einen zeigen gerade Gebundenheit und Sparsamkeit ihres literarischen Einsatzes, dass Nahrung und Mahlzeiten kein bloßes schmückendes oder realismusheischendes Beiwerk sind: Wenn der Text von ihnen spricht, tut er dies in einer bestimmten erzählerischen Absicht, die ihr Auftauchen motiviert, um nicht zu sagen rechtfertigt. Verarbeitete Nahrungsmittel und Speisen erlangen außerdem gerade durch ihre relative Seltenheit eine gewisse Signalwirkung, die dazu geeignet ist, die Aufmerksamkeit des Hörers oder Lesers auf ihre Funktion im Text zu lenken.

Zum anderen sind die Rahmenbedingungen des Erzählens über Essen und Trinken notwendigerweise selber Gegenstand einer Untersuchung, die nach Nahrung und Mahlzeiten in einer Gruppe von Texten fragt, die, wie die Isländersagas, ein geschlossenes Korpus nicht nur in inhaltlicher und genremäßiger Hinsicht, sondern auch an Mentalitäten, Idealen und Bedeutungszuschreibungen bilden. Konzentriert sich diese Arbeit im Folgenden zunächst auf den einzelnen Text, die einzelne Textpassage, die konkrete Ausformung eines Motivs im gegebenen Textzusammenhang, werden zugleich auch weitere Bedingungen und Charakteristika des Schreibens vom Essen und Trinken greifbar – und damit Mentalitäten und Verfasstheiten –, die allen Isländersagas, wenn auch in teils unterschiedlicher Ausprägung, gemeinsam sind. Textdetail, Text und Kontext erhellen sich gegenseitig.

Für jede nicht rein naturwissenschaftliche Betrachtung von Nahrung und Mahlzeiten sind die sozialen Aspekte des Themenfeldes zentral. Im Fall der Isländersagas als Literatur einer bäuerlich wirtschaftenden Gesellschaft beginnt die Sozioökonomie der Nahrung bereits bei deren Produktion, oder anders gesagt: Die Produktion und Distribution von Nahrung kann zur Bühne und zum Vokabular des Sozialen werden. Der Bereich der festlichen und alltäglichen Konsumtion lässt sich davon nicht scharf trennen, doch lassen sich jeweils thematische Schwerpunkte ausmachen: Macht- und Statusfragen werden insbesondere im Bereich der Produktion und Distribution verhandelt, sind aber auch im Fest prominent. Mahlzeiten, aber auch wiederum Feste und das Verteilen von Nahrung stehen im Kontext der gelungenen, gescheiterten oder verweigeren Vergemeinschaftung (B.1).

Gerade in der Literatur wird greifbar, »daß im Eßhandeln des Menschen ein Kommunikationsverhalten zu erblicken ist, in dem wesentliche Dimensionen menschlicher Verfassung ihren Ausdruck finden: die Einbettung solchen Handelns in religiöse, soziale, psychische, ökonomische und pädagogische Prozesse und Diskurse«³⁵⁴. Während die Vertreter der strukturalistischen Analyse Nahrungssysteme als Kommunikationssysteme auffassen, die eine Gesellschaft in ihrer Gesamtheit abbilden,³⁵⁵ will diese Arbeit der alimentären Kommunikation nur soweit nachgehen, wie sie sich im gewählten und in vieler Hinsicht beschränkten Material der Isländersagas aus dem Text heraus verfolgen lässt. Auch hier gilt jedoch bereits, dass der Bereich der Nahrung und ihrer Konsumtion »kulturelle Bedeutungen« an sich zieht, »die nicht dem Bereich der Küche zugehören und keinen unmittelbaren Bezug zum Essen haben, sondern aus anderen Bereichen stammen«³⁵⁶. Mit der in diesem Sinne sozialen und kulturellen Funktionalisierung von Nahrung und Mahlzeiten befassen sich zwei weitere Kapitel dieser Arbeit. Zum einen kommen Bilder der Küche, des Essens und schließlich der Verdauung, kaum überraschend, als Mittel des Humors und der Herabsetzung zum Einsatz; doch die Wege, auf denen diese Art alimentärer Codes in die Sagas gelangt, sind vielfältig und illustrieren wesentliche gesellschaftliche Strukturen und soziale Normen (B.2). Zum anderen finden Motive des Essens und der Mahlzeit signifikanten Gebrauch auch in Schilderungen von Kampf und Tod (B.3).

Der erste Punkt dieses Teils (B.1) lässt sich, in Anlehnung an Gerhard Neumann,³⁵⁷ unter den Begriff des »enteigentlichten Essens« stellen: Er handelt von Nahrungsgrundlagen, Nahrung also noch weitab vom Tisch, von Festausstattungen, sozialem Protokoll und Interaktion bei abstrakt beschriebenen Mählern; nicht von physischem, sondern von gesellschaftlichem Geschehen. In seinem letzten Unterpunkt (B.1.3.3), der das Scheitern des sozialen Unterfangens einer Mahlzeit zum Inhalt hat, beginnt sich die destruktive und groteske Seite des tatsächlichen, konkreten

³⁵⁴ Neumann (1993: 388).

³⁵⁵ Vgl. z. B. Levi-Strauss (1966: 595): »Thus we can hope to discover for each specific case how the cooking of a society is a language in which it unconsciously translates its structure – or else resigns itself, still unconsciously, to revealing its contradictions«; Barthes (1982: 67): »Was ist Nahrung? Nicht nur eine Reihe von Produkten, die statistischen und diätischen Studien unterworfen sind. Sondern zugleich auch ein Kommunikationssystem, ein Vorrat an Bildern, ein Regelwerk des Gebrauchs, des Reagierens und des Sich-Verhaltens«; und, mit einem weniger umfassenden Anspruch, Douglas (1975: 249): »If food is treated as a code, the messages it encodes will be found in the pattern of social relations being expressed. The message is about different degrees of hierarchy, inclusion and exclusion, boundaries and transactions across the boundaries«. Von den strukturalistischen Ansätzen findet nur die Arbeit von Mary Douglas Eingang in die vorliegende Arbeit, da der Einsatz von Theorien am jeweils untersuchten Text orientiert (und der umgekehrte Fall vermieden) wurde.

³⁵⁶ Barlösius (1999: 94).

³⁵⁷ Vgl. Neumann (1982: 188), der von einer »Enteigentlichung der Körperlichkeit« allerdings in der Interpretationsgeschichte von Essensszenen spricht. Wie von Magennis für die altenglische Dichtung demonstriert und für die Isländersagas im Weiteren noch zu illustrieren, charakterisiert der Begriff der »Enteigentlichung« jedoch auch treffend das Erzählen dieser Literaturen vom Essen im positiv-sozialen Sinne.

Essens bemerkbar zu machen, das in den nächsten beiden Punkten (B.2 und B.3) mitsamt seinen körperlichen Ausformungen und Folgen prominent bleiben wird.

Bis hierhin wird die Arbeit den Prämissen der literarischen Anthropologie folgen: Während die Analyse etwa von Motivik oder Erzähltechnik auch Licht auf den Text als solchen wirft, wird doch vorrangig die Gesellschaft im Text in den Blick genommen und gefragt, inwieweit Nahrung und Mahlzeiten zur literarischen Vermittlung – oder auch zur Problematisierung oder Parodie – sozialer Strukturen, Wertvorstellungen und Normen funktionalisiert werden.³⁵⁸ Dieser Ansatz stößt an seine Grenzen, wo ein Textelement nicht nur auf die Welt im Text verweist, sondern auf andere Texte, die zudem nicht dem Korpus und damit der in sich geschlossenen Welt der Isländersagas angehören. In diesem Fall wird eine zusätzliche Ebene etabliert, die dem im Text rekonstruierten Weltbild mehr oder minder deutlich überlagert ist, offensichtlich sekundäre Deutungsmöglichkeiten für das berichtete Vergangene anbietet und insofern unmittelbar auf den Gedankenhorizont der Entstehungszeit verweisen kann. Der letzte Teil dieser Arbeit widmet sich solchen Verweisen in einigen Sagas, die mit ihrer Nahrungs- oder Mahlmotivik die Bibel – den wichtigsten Prätext des Mittelalters – und das geistliche Schrifttum aufrufen. Indem ein Text andere Texte ins Bewusstsein ruft, macht er auch auf seine Eigenschaft als Text aufmerksam; daher ist in diesem Bereich eine noch stärker am Text als solchem orientierte, im strengeren Sinne literaturwissenschaftliche Herangehensweise an das Thema angezeigt. Zugleich bietet sich hier für drei Sagas die Gelegenheit, eine Analyse vor dem Hintergrund ihres gesamten Textes zu unternehmen, ein Blickwinkel, der in einer Überblicksarbeit wie dieser ansonsten zwangsläufig etwas zu kurz kommt.

A.3.4 Nicht jede Nahrung ist ein Symbol: Bäuerliche Lebensweise als gegebener (Handlungs-)Hintergrund

Bevor zur Textanalyse geschritten wird, sollte noch gesagt werden, dass trotz der großen Bedeutungsdichte von Nahrung und Mahlzeiten nicht jede der unzähligen Szenen der Nahrungswirtschaft in sich selbst unbedingt ergiebig ist. Die ständige Präsenz der Beschaffung von Nahrung und Vorräten im täglichen Leben einer bäuerlich wirtschaftenden Gesellschaft bringt es mit sich, dass sich viele Episoden der Sagas ganz selbstverständlich vor diesem Hintergrund

³⁵⁸ Das Weltbild der Isländersagas ist dabei weder das ihrer Handlungszeit noch unmittelbar das ihrer Entstehungszeit, sondern reflektiert die Vorstellung, die sich das hochmittelalterliche Island anhand tradierten Wissens von seiner Gründungszeit machte und die insofern selbstdefinitive Funktionen erfüllte, wobei jedoch der Abstand zwischen der Gesellschaft im Text und derjenigen, die ihn produzierte, stets bewusst blieb. Vgl. hierzu Meulengracht Sørensen (1993: 25–28).

abspielen, der häufig keine weitere Funktion erfüllen muss als die eines plausiblen Settings. Hier gilt es auch, Überinterpretationen zu vermeiden. Wenn die Häufigkeit von Kühen insgesamt auf die guten sozioökonomischen Verhältnisse des durchschnittlichen Sagaprotagonisten hinweist, zeigt dennoch nicht jede einzelne Kuh auf der Weide den etwaigen Reichtum ihres Besitzers an. Um ein etwas weniger banales Beispiel anzuführen: Der isländische Anthropologe Gísli Pálsson beschreibt das Meer als in der isländisch-mittelalterlichen Weltsicht dem Land und damit der eigenen, menschlichen Welt entgegengesetzt; Fischen und der Aufenthalt auf dem Meer bekommen damit potentiell den Charakter eines Kontakts mit dem Unheimlichen bzw. der Anderswelt.³⁵⁹ Jede Erwähnung von Fisch oder des Fischens vor diesem Hintergrund zu lesen, ließe aber nicht nur den mittelalterlichen Alltag mit seinem ausgeprägten und für die Ernährung grundlegenden Fischereibetrieb außer Acht, sondern würde vor allem den Isländersagas selbst nicht gerecht, in denen Fischfang eher als etwas profaner Erwerb denn als unheimliche Unternehmung erscheint. Könnte es aber immerhin mit einer Innen-Außen-Dichotomie des Sicherem und Vertrauten respektive Unsicheren und Unheimlichen zu tun haben, wenn etwa die Fahrt zum Fischen den Anlass für einen Todes- oder Überfall darstellt? Während das Kentern und Ertrinken auf See einerseits Alltagserfahrung abbildet, andererseits die besondere Gefahr und damit tatsächlich die unheimlichen Seiten der Seefischerei spiegelt, hat es mit Überfällen auf dem Weg vom oder zum Fischen zunächst nichts weiter auf sich, als dass Gegnern häufig im Freien aufgelauert wird, weil sie dort angreifbarer sind als im Kreis des Gefolges auf dem befestigten Hof. Ebenfalls gerne genutzte Gelegenheiten zum Angriff sind etwa der Heimritt vom Gastmahl oder der Gang zum Abort. Prinzipiell ist das Außen, nicht nur in der altnordischen Welt und dort nicht nur auf See, sondern schon bei Verlassen des Hauses, tatsächlich unheimlicher und gefährlicher als das Innen; man denke nur an die Figur des Viehhirten als bevorzugtes Opfer von Wiedergängern und Spuk. Andere jedoch entkommen einem Überfall, weil sie etwa ihr Zelt verlassen haben, um sich zu erleichtern, und daher die Angreifer rechtzeitig bemerken, oder weil der heimische Hof angegriffen wird, während sie unterwegs sind, um Trockenfisch zu holen.³⁶⁰ Solange der Text selber den Gegensatz von Innen und Außen nicht erkennbar ausbaut, betont oder funktionalisiert oder in einer solchen Szene erzählerische Brüche offenkundig werden, können weitergehende Deutungen in die Irre führen.

Die Isländersagas erzählen nichts umsonst, aber nicht jedes erzählerische Mittel enthält bereits einen (Selbst-)Zweck, eine relevante mythologische oder weltanschauliche Signatur oder eine Funktion jenseits der Mimesis. Die Mimesis wiederum ist ebenfalls kein Selbstzweck – be-

³⁵⁹ Vgl. Pálsson (1991).

³⁶⁰ Beides in der späten Fljótsdæla s. (K. 18, 267, 271).

kanntlich sind etwa Landschaftsschilderungen den Isländersagas fremd, und in der Beschreibung des Äußeren einer Figur werden etwa für die Erzählung relevante Charakterzüge oder Stimmungslagen deutlich. Auch der Umgang mit und Konflikte um Nahrungsressourcen bilden häufig nur die konkrete Form, in der ein abstrakter Inhalt verhandelt wird, wobei die Form – die exakte Ressource, der spezielle Streitpunkt – prinzipiell austauschbar wäre.

Besonders deutlich wird dies, wo eine gewisse Beliebigkeit des äußeren Geschehens schon vom Text selbst angezeigt wird. In der *Fóstbræðra saga* (104) beispielsweise provoziert Þorgeirr Hávarsson durch eine unrechtmäßige Forderung³⁶¹ einen unnötigen Kampf um die Aufteilung eines gestrandeten Wals. Sozialverträglich war das Verhalten der Ziehbrüder schon früher nicht immer, doch die bisherigen Totschläge Þorgeirrs entsprachen noch dem gesellschaftlichen Ehrenkodex: Als Fünfzehnjähriger rächt er seinen Vater (95f.), später legen sich die Ziehbrüder mit zwei einflussreichen Männern an, um andere von deren Erpressungen und Raubzügen zu befreien, außerdem um der Beute willen (99f.). Als er zufällig auf einen Verbündeten der beiden Erschlagenen trifft, kommt Þorgeirr dessen Rache durch einen dritten Totschlag zuvor (102–104). Mit der Walepisode schlägt Þorgeirrs Draufgängertum ins rein Destruktive um. Bald nach diesem Kampf wird Þorgeirr seinen Ziehbruder mit der Frage verprellen, wer von ihnen beiden wohl der Stärkere sein mag (105; die Hörschaft weiß so gut wie die beiden Protagonisten, dass Þorgeirr es ist und die Frage eine reine Provokation, 93) und anschließend vier völlig unmotivierte Totschläge begehen (105–107). Zwar kann es zu dem Kampf um den Wal nur kommen, weil ein solcher Fang einen beträchtlichen Wert darstellt, doch der Saga geht es hier nicht um Ökonomie oder Nahrung, sondern um die Charakterisierung Þorgeirrs als eines Mannes, den es gerade nicht kümmert, weswegen er tötet: ob um Rache und Ehre willen, wegen eines Wals – oder weil der andere gerade so günstig dastand.³⁶²

Dass das tagtägliche Erwirtschaften von Nahrung als selbstverständlicher Hintergrund von Konflikten und zur literarischen Realisierung ganz anderer Themen dienen kann, bedeutet nicht, dass der Sicherung der Lebensgrundlage an sich kein Gewicht beigemessen würde. Doch bezieht sie ihre Bedeutung für die Texte kaum je aus physiologischen und ökonomischen Notwendigkeiten, sondern aus gesellschaftlichen Fragen von Ehre, Status und sozialen wie machtpoli-

³⁶¹ Er verlangt von den Findern, ihm und seinen Leuten alles zu überlassen, was noch nicht zerteilt ist. Nach der betreffenden Regelung der Grágás dürfen später Hinzugekommene auf den Almennigar an sich nehmen, was die Finder nicht auf einmal abtransportieren können, vgl. Grágás, Staðarhólsbók (537f.), Konungsbók II (186f.). In der entsprechenden Szene der Grettis s. (K. 25, 87–89) (der Getötete ist ein Verwandter Grettirs) sind beide Ziehbrüder gleichermaßen für die Eskalation verantwortlich; die *Fóstbræðra s.* stellt die Episode ganz in den Dienst der Charakterisierung Þorgeirrs, auch in Abgrenzung zu Þormóðs weniger einseitig destruktivem Wesen.

³⁶² Vgl. *Fóstbræðra s.* (107): »ek matti æigi við bindazst er hann stod suo uel til högsins«, »Ich konnte mich nicht beherrschen, wie er da so gut zu enthaupten [d. h. in einer für die Enthauptung praktischen Pose] dastand«.

tischen Allianzen. Wie bei der Auswahl des landwirtschaftlichen Arsenal, bewegen sich die Isländersagas auch in dieser Hinsicht innerhalb des mentalen Horizonts einer Oberschicht.

B. Text

Strukturen und Normen der Gesellschaft, ins Essen und Trinken geschrieben

B.1 Sozioökonomie. ›Enteigentlichtes Essen‹ und gesellschaftliche Konstitutionen

B.1.1 Nahrungsökonomie, Selbstbestimmung und Macht

Schließlich ist die Geschichte der Menschheit primär eine Geschichte der Nahrungssuche. Von der Zeit der frühen Hominiden bis ins 19. Jahrhundert hinein arbeiteten fast alle Menschen so gut wie ausschließlich, um satt zu werden [...]. Nahrungsmittel zu erlangen und zu verteilen waren primäre Leitlinien individuellen wie politischen Handelns. Daneben war alles andere zweitrangig.³⁶³

B.1.1.1 Allgemeines

Dass Nahrungsökonomie und Eigentum, persönliche Freiheit und Selbstbestimmung, die Möglichkeit zur gesellschaftlichen Einflussnahme und politische Macht in der altnordischen Welt in sehr engem Zusammenhang stehen, zeigt sich nicht nur in den Isländersagas. Bereits auf der Begriffsebene sind ›Vieh‹ und ›Vermögen, Besitz‹ synonym (*fé*). Das Vermögen dazu, sich und seine nächsten Angehörigen zu versorgen, bildet die rechtliche Grundlage für Freiheit; wer darin von anderen abhängig wurde, konnte nach den Bestimmungen der *Grágás* in der Schuldknechtschaft seine Selbstbestimmung an die Gläubiger verlieren, bis die Schuld abbezahlt war.³⁶⁴ Entsprechend kann die Freigabe eines Sklaven, der sich besonders verdient gemacht hat, in den erzählenden Texten mit einer Landschenkung einhergehen.³⁶⁵ Zur Freiheit gehören auch die wirtschaftlichen Möglichkeiten, sie sich zu erhalten.

Persönliche Freiheit ist die Voraussetzung für den Eintritt in Recht und Gesellschaft, macht den Betreffenden also zu einem gewissen Grad zum Rechtssubjekt; doch sie qualifiziert noch nicht zur gesellschaftlichen Mitbestimmung. Die aktive Beteiligung an Thingversammlungen und damit an Gesetzgebung und Rechtswesen ist an höhere, genau definierte Vermögensstandards geknüpft, die sich am Besitz von Vieh und Fischereiausrüstung bemessen.³⁶⁶

Die Beziehung zwischen Vermögen und gesellschaftlichem Einfluss endet nicht bei diesen Kategorien grundlegender gesellschaftlicher Teilhabe. Wiederum ist bereits das altnordische Vokabular aufschlussreich: *ríkr* bedeutet sowohl ›reich‹ als auch ›mächtig‹. Speziell auf Nahrungsversorgung und Landwirtschaft bezogen, fällt in den Isländersagas immer wieder auf, dass

³⁶³ Hirschfelder (2012: 18).

³⁶⁴ Vgl. Meulengracht Sørensen (1993: 161f.).

³⁶⁵ Vgl. z. B. *Svarfdæla s.* (K. 19, 186).

³⁶⁶ Vgl. *Grágás*, *Staðarhólsbók* (320) und *Konungsbók I* (159), dazu Meulengracht Sørensen (1993: 158). Die Bedeutung des persönlichen Besitzes an Kühen, Schafen und Land für die Rechtsfähigkeit – hier als Geschworene in einem Prozess – wird auch in der *Njáls s.* (K. 142, 386f.) verhandelt. Es sei darauf hingewiesen, dass diese Bestimmungen so nur für Männer galten. Frauen, obwohl keineswegs rechtlos, hatten demgegenüber noch einmal stark eingeschränkte Möglichkeiten der Beteiligung am öffentlichen Leben, vgl. etwa Meulengracht Sørensen (1993: 228–235).

landwirtschaftliches Können als eine wichtige Häuptlingstugend erscheint. Führende Männer sind nicht nur reich, sondern werden häufig explizit als gute Wirtschaftler beschrieben. Ihren ärmeren Nachbarn, Thingleuten und Pächtern scheinen demgegenüber wichtige bäuerliche Fähigkeiten zu fehlen. Die herausragende Stellung des einen und die untergeordnete Position oder Abhängigkeit der anderen werden mit der persönlichen Kompetenz als Bauer korreliert und so als jeweils angemessen dargestellt. Zur Illustration seien zwei Beispiele angeführt.

Die *Hœnsa-Þoris saga* (K. 4–8, 11–24) berichtet am Ausgangspunkt ihres zentralen Konflikts von einem nassen Sommer mit schlechter Heuernte. Der Bauer Blund-Ketill übernimmt in dieser Situation die Planung der Viehbestände auf den Höfen seiner Pächter und wägt die vorhandenen Heuvorräte gegen die Anzahl der Tiere ab, die damit über den Winter gebracht werden können. Nur weil sich mehrere seiner Pächter über seine Anordnungen hinwegsetzen und weniger Tiere schlachten als vom sachverständigen Großbauern empfohlen, geht sein Kalkül nicht auf. Dennoch lässt Blund-Ketill seine Kleinbauern nicht im Stich, sondern versucht für sie zusätzliches Heu zu beschaffen; daraus entsteht ein Konflikt, der ihn bald darauf das Leben kostet. Die Saga zeichnet Ketill als protochristlich nächstenliebenden und fähigen Mann, den die störrische Unfähigkeit seiner Untergebenen und die Bosheit seiner Gegner tragisch zu Fall bringen.

Zentral erscheint die Verknüpfung von landwirtschaftlicher Kompetenz und berechtigtem Machtanspruch in der *Hrafnkels saga*. Wie stark die Fähigkeiten und das Glück, die eine florierende bäuerliche Wirtschaft braucht, mit der Person des mächtigen Großbauern verbunden werden, wird hier zunächst wieder am Gegenbild des letztlich unselbstständigen Kleinbauern deutlich. In Kapitel 3 (106) bietet Hrafnkell einem Bauern, dessen Sohn er erschlagen hat, als Buße wirtschaftliche Unterstützung an: Sein Hof solle sommers mit Milchvieh und winters mit Fleisch versorgt werden, solange er dort wohnen wolle; seine übrigen Kinder sollten außerdem finanziell gut ausgestattet werden. Dieses Angebot impliziert, dass der arme Nachbar in Abhängigkeit und Unselbstständigkeit verbleiben und die Unterstützung daher immer wieder nötig sein wird. Dass es als unangemessen ausgeschlagen und Hrafnkell im Folgenden verurteilt, erniedrigt und von seinem Hof vertrieben wird, dient der Saga letzten Endes dazu, die Ordnungsmäßigkeit sozialer Unterschiede zu illustrieren: Von Geburt und Wesen her nimmt jeder in der Gesellschaft den Platz ein, der ihm gebührt, und vorübergehende Erschütterungen werden daran nichts ändern. Nach dem Fall Hrafnkells, bei dem er sein Ansehen und den Großteil seines Vermögens verliert, beschreibt die Saga seinen Wiederaufstieg:

Við vatnsbotninn stóð einn lítill boer, sem hét á Lokhillu. Þetta land keypti Hrafnkell í skuld, því at eigi var kostrinn meiri en þurfti til búshluta hafa. [...] Þetta var skógland mikit ok mikit merkjum, vânt at húsum, ok fyrir þat efni keypti hann landit litlu verði. En Hrafnkell sá ekki mjök í

kostnað ok felldi mörkina, því at hon var stór, ok reisti þar reisiligan bæ [...]. Hefir þat síðan verit kallaðr jafnan góðr bæ. Bjó Hrafnkell þar við mikil óhægindi in fyrstu misseri. Hann hafði mikinn atdrátt af fiskinum. Hrafnkell gekk mjök at verknaði, meðan bæ var í smíði. Hrafnkell dró á vetr kálf ok kið in fyrstu misseri, ok hann helt vel, svá at nær lifði hvatvetna þat, er til ábyrgðar var. Mátti svá at kveða, at nálíga væri tvau hofuð á hverju kvikindi. Á því sama sumri lagðisk veiðr mikil í Lagarfljót. Af slíku gerðisk mǫnnum búshægindi í heraðinu, ok þat helzk vel hvert sumar. (K. 5, 122)

Am Ende des Sees stand ein kleiner Hof, der »auf Lokhilla« hieß. Dieses Land kaufte Hrafnkell mit geliehenem Gut, denn seine Mittel waren nicht größer, als dass es für die Einrichtung reichte. [...] Das war weit ausgedehntes, dichtes Waldland und die Häuser in schlechtem Zustand, und deshalb kaufte er das Land zu einem geringen Preis. Aber Hrafnkell kümmerte sich wenig um den Aufwand und fällte den Wald, denn er war groß, und erbaute dort einen ansehnlichen Hof [...]. Seitdem ist das immer als ein guter Hof bezeichnet worden. Das erste Jahr wirtschaftete Hrafnkell dort unter großen Schwierigkeiten. Er versorgte seine Wirtschaft mit viel Fisch. Hrafnkell arbeitete viel, während der Hof gebaut wurde. Im ersten Jahr fütterte Hrafnkell jedes Kalb und jedes Zicklein durch den Winter, und es gelang ihm gut, so dass fast alles überlebte, was in seiner Fürsorge war. Man konnte beinahe sagen, dass jedes Tier zwei Köpfe hatte. Im selben Sommer gab es guten Fischfang im Lagarfljót. Die Leute der Gegend zogen daraus großen Vorteil für ihre Wirtschaft, und das blieb jeden Sommer so gut.

Zu harter Arbeit und persönlichen Fähigkeiten gesellt sich das Glück des Tüchtigen. Hrafnkell arbeitet sich nicht nur selbst wieder nach oben, sondern wird auch von einem ordnend eingreifenden Schicksal mithilfe ungewöhnlich guter Fischjahre wieder an den ihm angemessenen Platz in der Gesellschaft befördert. Bereits im übernächsten Kapitel heißt es: »Hrafnkell sat á Hrafnkelsstöðum ok rakaði fé saman. Hann fekk brátt miklar virðingar í heraðinu. Vildi svá hvern sitja ok standa sem hann vildi« (K. 7, 124; »Hrafnkell saß auf Hrafnkelsstaðir und häufte Reichtümer an. Schnell erlangte er in der Gegend großes Ansehen. Jeder wollte so sitzen und stehen, wie er es wollte«).

Dass eine hervorragende gesellschaftliche Stellung, wie sie für die meisten Protagonisten der Isländersagas selbstverständlich ist, sowohl ihre wirtschaftliche Basis als auch einen Teil ihrer Legitimation aus der Verfügungsgewalt über Nahrungsressourcen und den Fähigkeiten des guten Bauern und Wirtschafters bezieht, ist immer wieder festzustellen.³⁶⁷ Wie die Zusammenhänge zwischen Nahrungswirtschaft, Eigenständigkeit und Macht weiterhin gedacht wurden, tritt in

³⁶⁷ So z. B. auch in der Rede der Söhne Ketill Flatnefrs in der Laxdœla s. (K. 2, 5), mit der sie bei einer Zusammenkunft der Sippe Island als Ziel der Auswanderung propagieren und dessen landwirtschaftlichen Vorzüge beschreiben. In der Laxdœla s. wird andererseits kaum je gearbeitet, vor allem nicht von den Protagonisten; so schickt Bolli am Morgen seines Todes seine Knechte zur Arbeit, legt sich danach aber wieder schlafen (K. 55, 166). Den Ketillssöhnen geht es bei ihrer Argumentation nicht um eigenhändig auszuführende landwirtschaftliche Pläne, sondern um die Versicherung, dass die Familie ein ihrem Stand angemessenes Auskommen finden wird. – Nicht verschwiegen werden soll das Gegenbeispiel der Vápnfirðinga s., vgl. vor allem (K. 19, 64f.): Hier versöhnt sich der »hofðingi mikill« (»große Häuptling«, 65) Þorkell mit seinem Gegner Bjarni, einem wohlhabenden, aber weniger einflussreichen Mann, als dieser Þorkell anbietet, ihm in einer wirtschaftlichen Notsituation mit Fleisch und Viehfutter auszuhelfen. Im Alter verarmt Þorkell und zieht auf Bjarnis Hof. Von Bjarnis Sippe wird andererseits gesagt, sie seien keine großen Leuchten gewesen, doch sei ihnen das meiste gut gelungen (65). Hier also steht die Befähigung zur gesellschaftlichen Führung nicht im Zusammenhang mit außergewöhnlicher landwirtschaftlicher Prosperität, sondern es sind die dümmen Bauern, die die dickeren Schafe haben.

machtpolitischer Hinsicht paradigmatisch, thematisch wie motivisch jedoch in sehr spezieller Form in der *Egils saga* zutage, der daher in diesem Zusammenhang eine etwas genauere Analyse gewidmet wird.

B.1.1.2 »Fé og frelsi«. Nahrungsökonomie, Selbstbestimmung und Macht in der *Egils saga*

Bäuerliche Expertise, Landnahme und Etablierung

Keine andere Saga befasst sich so ausführlich mit den praktischen Aspekten von Urbarmachung und Landnutzung wie die *Egils saga*. Bereits in ihrem ersten Kapitel werden Egills Großvater Kveld-Úlfr und sein Vater Skalla-Grímr als besonders gute Wirtschaftler eingeführt:

Svá er sagt, at Úlfr var býsýslumaðr mikill; var þat siðr hans at rísa upp árdegis ok ganga þá um sýslur manna eða þar er smiðir váru ok sjá yfir fénað sinn ok akra, en stundum var hann á tali við menn, þá er ráða hans þurftu; kunni hann til alls góð ráð at leggja, því at hann var forvitri. [...] Grímr [...] var hagr maðr á tré ok járn ok gerðisk inn mesti smiðr; hann fór oft um vetrum í síldfiski með lagnarskútu ok með honum húskarlrir margir. (K. 1, 4f.)

Es wird gesagt, dass Úlfr ein hervorragender Wirtschaftler war; es war seine Gewohnheit, früh aufzustehen und die Arbeiten seiner Leute zu beaufsichtigen oder die der Handwerker, und nach seinem Vieh und seinen Feldern zu sehen. Manchmal sprach er mit Leuten, die seine Ratschläge brauchten; er konnte zu allem einen guten Rat geben, denn er war sehr klug und kenntnisreich. [...] Grímr [...] war geschickt im Umgang mit Holz und Eisen und wurde der beste Schmied; im Winter fuhr er oft mit einer Zugnetzschute zum Heringfischen aus, und viele seiner Knechte mit ihm.

Þórólfr Kveld-Úlfsson dagegen ist vorrangig Krieger, der in jungen Jahren auf Wiking geht und dann in den Dienst der sich etablierenden Monarchie eintritt. Im 10. Kapitel (28) wird jedoch auch berichtet, dass er auf seinem Erbhof auf Sandnes in Nordnorwegen die Ressourcen der Umgebung durch Fischfang, Seehundjagd und das Sammeln von Vogeleiern nutzt. Bei der Landnahme seines Bruders Skalla-Grímr auf Island (K. 28, 72–75) wird das neue Land gründlich nach Möglichkeiten zu Jagd und Fischfang erkundet; die Saga erklärt dadurch auch der Hörerschaft geläufige topographische Namen. Kapitel 29 (75–77) ist ganz Skalla-Grímrs Einrichtung seiner Hofwirtschaft gewidmet. Gemäß Kveld-Úlfrs Wunsch gründet er seinen Haupthof Borg nahe der Stelle, an der dessen Sarg an Land getrieben wurde. Außerdem erbaut er weitere Höfe in Gegenden, die für die Versorgung mit jeweils bestimmten Lebensmitteln besonders günstig sind, und siedelt dort seine Leute an. Es werden wiederum Fische gefangen, Seehunde gejagt und Vogeleier gesammelt, außerdem angetriebene Wale verwertet, man sammelt Treibholz und baut Getreide an. Auch für die Viehwirtschaft eignet sich das neue Land ganz hervorragend.

Durch die Vergabe von Landschaftsnamen und die Urbarmachung des Landes wird zuvor unbewohnte Wildnis in den menschlichen Kulturkreis integriert.³⁶⁸ Auch die besondere Fruchtbarkeit der hier geradezu paradiesisch anmutenden Insel im Westen – das Vieh weidet den ganzen Winter über unbeaufsichtigt im Freien und gedeiht dabei besonders gut, die wilden Tiere sind zahm und leichte Beute – ist ein verbreitetes Motiv in Landnahme-Berichten.³⁶⁹ Die große Ähnlichkeit, mit der die Saga Skalla-Grímrs und Þórólfrs jeweilige Hofwirtschaft schildert, rückt jedoch noch einen anderen Aspekt in den Vordergrund: Beide Beschreibungen werden an der Stelle der Saga gegeben, an der sich der jeweilige Protagonist als selbstständiger Bauer etabliert. Þórólfr steht zu diesem Zeitpunkt auf dem Höhepunkt seiner Laufbahn als Hirdmann König Haraldrs, er hat gerade geheiratet und den Erbhof seiner Frau in Besitz genommen. Das kurze 20. Kapitel, das von Skalla-Grímrs Übernahme des väterlichen Hofes in Norwegen und seiner Heirat (49f.) erzählt, ist in die Geschichte des Zerwürfnisses zwischen Þórólfr und dem König eingeschoben. Unmittelbar davor hat Skalla-Grímr seinem älteren Sohn den baldigen Tod vorhergesagt. Der Leser kann absehen, dass die Sippe nicht mehr lange in Norwegen bleiben wird, und tatsächlich wandert die Familie binnen zweier Jahre aus. Erst auf Island kann sich Skalla-Grímr dauerhaft etablieren.

Heirat und Gründung oder Übernahme eines Hofes – in den Isländersagas meist miteinander verbunden – sind nach Meulengracht Sørensen ein entscheidender und kritischer Moment im Werdegang des männlichen Sagaprotagonisten.³⁷⁰ Gelingt die Sesshaftwerdung und erweist sich der junge Mann als fähig, die Verantwortung nicht nur für sich selber, sondern auch für eine Familie und Hofgemeinschaft zu übernehmen, ist sein Eintritt in die Gesellschaft geglückt. Die *Egils saga* setzt diesen Punkt im Leben der beiden Brüder mit Hilfe eines einfachen Motivs – beide machen sich die gleichen natürlichen Ressourcen zunutze – miteinander in Beziehung. Þórólfrs zum Scheitern verurteilter Versuch einer Etablierung unter König Haraldr wird mit Skalla-Grímrs geglückter Landnahme im freien Island kontrastiert. Dieser Technik der Spiegelung oder Kontrastierung zweier Abschnitte der Geschichte anhand eines gemeinsamen Elements bedient sich gerade die *Egils saga* des Öfteren. Beide Berichte bilden außerdem den Hintergrund für den Werdegang der nächsten Generation, in der sich die Sesshaftwerdung noch schwieriger gestaltet: Þórólfrs jüngerer Namensvetter stirbt, noch jung verheiratet, in England. Zuvor hat der Vater den Tod des Sohnes auch in dieser Generation vorausgesehen und ihn vor der Reise erfolglos dazu gedrängt, auf Island zu bleiben und einen Hausstand zu gründen. Zu diesem Schritt soll es für den zweiten Þórólfr nie kommen. Wieder glückt es nur dem problema-

³⁶⁸ Vgl. dazu Bödl (2005: 141f., 145f.).

³⁶⁹ Vgl. Bödl (2005: 258).

³⁷⁰ Vgl. Meulengracht Sørensen (1993: 216, 220–226).

tischeren jüngeren Bruder, sich nach langen Umwegen schließlich als Bauer auf Island niederzulassen.

Dieses Thema wird nicht zufällig gerade durch ein Motiv aus dem Bereich der Nahrung akzentuiert: Der Schritt zum Erwachsenen und die Etablierung innerhalb der bäuerlichen Gesellschaft stehen in direkter Verbindung mit der Beherrschung landwirtschaftlicher Techniken und der Fähigkeit, die Lebensgrundlage der Hofgemeinschaft sicherzustellen. Der junge Sagaheld macht sich im Ausland als Skalde, Krieger oder Händler verdient, nicht aber als Bauer. Erwachsen geworden, muss er dagegen vor allen Dingen seinen Hof führen können. Die praktische Fähigkeit, seine Hausleute zu ernähren, kann daher exemplarisch für die Behauptung des eigenen Platzes in der Gesellschaft stehen. Dass Þórólfr Kveld-Úlfssons Etablierung trotz dieser Qualitäten misslingt, macht umso deutlicher, dass die Ursache seines Scheiterns nicht in seiner Person, sondern in den geänderten gesellschaftlichen Umständen liegt.

Nahrungsressourcen und Macht

Über die Demonstration von Eigenständigkeit und eines gewissen Lebensstandards hinaus geht es bei diesen und ähnlichen Beschreibungen bäuerlicher Ressourcennutzung insbesondere um das Thema großbäuerlicher Macht. Skalla-Grímrs Landnahme wird ungewöhnlich eingehend erzählt, doch das grundlegende Muster ist in den Isländersagas³⁷¹ wie in der *Landnámabók* verbreitet: Die großen Landnehmer eignen sich weite Gebiete an und schaffen sich ein Netz aus Abhängigkeiten und Solidaritäten durch die Vergabe von Land an Gefolgsleute und Neuankömmlinge. Pächterhöfe wirtschaften dem Haupthof durch spezialisierte Produktion zu. Die isländische Archäologie hat dieses Modell eingehend diskutiert³⁷² und mittlerweile für die historische Landnahme relativiert:

[The] image of such a ›Skallagrim effect‹ of chiefly first settlers claiming huge areas and ›putting their livelihoods on many footings‹ by scattering retainers widely into different resource zones recurs in other written accounts, including the apparently comprehensive *Landnámabók* [...]. Although such accounts provide a mechanism for the rapid, wide dispersal of small sites over a large area [...], it does not adequately explain the pattern of early tephra and radiocarbon dates for both farms and pre-Christian burials in the ninth- to early-tenth-century Mývatnsveit.³⁷³ These are not the isolated dwellings of salmon-fishing hermits but fully established farms with resident lineages wealthy enough to fund elaborate burials for their ranking members. We now need to model a much more rapid and extensive first settlement, certainly involving interacting communities rather than individual pioneers.³⁷⁴

³⁷¹ Vgl. z. B. auch Laxdæla s. (K. 6, 10); Grettis s. (K. 9, 22f.). Dass die Vergabe von Land ein Abhängigkeitsverhältnis impliziert, klingt auch in K. 6 der Eyrbyggja s. an: »Hallsteini Þórólfs syni þótti lítilmannligt at þiggja land at fǫður sínum« (11; »Hallsteinn Þórólfs sonr schien es unwürdig, Land von seinem Vater anzunehmen«).

³⁷² Vgl. Orri Vésteinsson et al. (2002: insb. 102–105) und McGovern et al. (2007: insb. 35–38).

³⁷³ Im Norden Islands; hier wurde ein erstes großangelegtes siedlungsarchäologisches Projekt initiiert, dass durch die Vernetzung von Ausgrabungen mehrerer Höfe unterschiedlichen Status in einem verhältnismäßig kleinen Gebiet insbesondere Siedlungsmuster und Umweltarchäologie in den Blick nimmt.

³⁷⁴ Vgl. McGovern et al. (2007: 35).

Die Berichte von der Landnahme schildern die Verteilung der Niederlassungen, wie sie den mittelalterlichen Zeitgenossen als historisch bekannt war, und die Machtverhältnisse, wie es die zeitgenössische Verteilung sozialen und materiellen Kapitals zwischen mächtigen und weniger mächtigen Familien durch die Rückprojektion auf das heroische Zeitalter der Besiedlung legitimieren konnte.

Wie unmittelbar der so gesicherte Zugriff auf Ressourcen und damit die Möglichkeit, andere mit Nahrung zu versorgen, mit dem persönlichen Einfluss verbunden ist, wird in den Sagas ebenfalls mehrmals explizit angesprochen. Ein guter Wirtschaftler wie Þórólfr Mostrarskegg in der *Eyrbyggja saga* kann auf seinen florierenden Höfen viele Menschen beschäftigen und unterhalten: »Þórólfr gerðisk rausnarmaðr mikill í búi ok hafði fjölmennt með sér, því at þá var gott matar at afla af eyjum ok öðru sæfangi« (K. 4, 10; »Þórólfr führte seinen Haushalt als ein großzügiger Mann und hatte viele Hausleute bei sich, denn von den Inseln und aus dem Meer konnte reichlich Nahrung beschafft werden«). Die große Anzahl an Hausleuten sichert dem Großbauern nicht nur wiederum sein Einkommen, sie bringt ihm auch soziales Prestige ein und stellt im Konfliktfall ein sehr konkretes Machtpotential dar. Die *Egils saga* lässt in ihrer einführenden Charakterisierung Kveld-Úlfrs einen weiteren Aspekt anklingen: Der erfahrene, erfolgreiche Bauer kann sich andere durch guten Rat und Anleitung verpflichten. Bei der Etablierung seines älteren Sohnes stellt die *Egils saga* dann deutlich dessen Machtentfaltung in den Vordergrund:

Þórólfr sópask mjök um fong þau, er þá váru á Hálogalandi, hafði menn sína í síldveri ok svá í skreiðfiski, selver váru ok gnóg ok eggver; lét hann þat allt at sér flytja. Hann hafði aldregi færa frelsingja heima en hundrað; hann var qrr maðr ok gjöfull ok vingaðisk mjök við stórmenni, alla þá menn, er honum váru í nánd; hann gerðisk ríkr maðr ok lagði mikinn hug á um skipa búnað sinn ok vápna. (K. 10, 28)

Þórólfr schaffte viel von den Nahrungsmitteln herbei, die es in Hálogaland gab. Er hatte seine Leute beim Heringfischen und beim Dorschfischen, und es gab ergiebige Seehundgründe und Vogelkolonien, in denen Eier gesammelt wurden; er ließ dies alles zu sich schaffen. Er hatte nie weniger als hundert freie Männer bei sich auf dem Hof; er war ein tüchtiger und freigiebiger Mann und befreundete sich eng mit den Mächtigen und all jenen, die in der Nähe wohnten. Er wurde ein reicher und mächtiger Mann und legte großen Wert auf seine Ausstattung mit Kleidung und Waffen.

Bauern und Könige: Thematik und Motivik

Nicht zufällig betont die *Egils saga* den Zusammenhang zwischen der Versorgung mit Nahrung, persönlicher Gefolgschaft, durch ökonomische Großzügigkeit etablierten Solidaritäten und Macht so explizit gerade in Verbindung mit Þórólfr Kveld-Úlfsson. Unmittelbar nach dieser Passage (K. 11, 28f.) berichtet die Saga vom ersten Bruch zwischen König Haraldr und Þórólfr. Vorangetrieben durch die Intrigen Dritter hat der Konflikt, der den Hintergrund der Emigration von Kveld-Úlfrs Sippe bildet, letztendlich die Eigenständigkeit Þórólfrs als Hirdmann des Königs zum Inhalt. Die *Egils saga* zeichnet in diesem Streit den für die Welt der Isländersagas ver-

bindlichen Kodex persönlicher Ehre des freien Bauern vor der Negativfolie der entstehenden norwegischen Feudalordnung, die Eigentum wie Ehre des Einzelnen als vom König verliehen versteht.³⁷⁵ Der endgültige Bruch zwischen Þórólfr und Haraldr erfolgt, als der König von seinem Gefolgsmann verlangt, seine eigenen Männer zu entlassen und als Träger des Feldzeichens dauerhaft im Gefolge Haraldrs zu bleiben (K. 16, 38–40). Der Monarch fürchtet die ökonomisch begründete faktische Macht Þórólfrs und bietet ihm als Ersatz dafür die höchsten Ehren an. Doch für Þórólfr, der seine Mittel tatsächlich treu in den Dienst des Königs zu stellen gedenkt, steht etwas anderes auf dem Spiel: »Det er friheden til suverænt at bestemme over sig selv, sine mænd og sin ejendom, kongen ikke vil tilstå Þórólfr, og som Þórólfr ikke kan give afkald på«³⁷⁶ (»Es ist die Freiheit, souverän über sich selbst, seine Leute und sein Eigentum zu bestimmen, die der König Þórólfr nicht zugestehen will, und die Þórólfr nicht aufgeben kann«). Für seine und die sagaeigenen Begriffe ist die persönliche Freiheit und die daran gebundene Ehre durch nichts zu ersetzen, nicht einmal durch das Feldzeichen des Königs. Diese Souveränität des einzelnen Freien, an der Þórólfr festhält, findet auch im weiteren Verlauf des Konflikts ihren Ausdruck in ihren materiellen Grundlagen und Manifestationen. Haraldr, der sich aufgrund der üblen Nachrede der Hildiríðrsöhne zu Unrecht von seinem ehemaligen Gefolgsmann um Abgaben aus Finnmark betrogen fühlt, lässt seine Männer ein prächtig ausgestattetes Schiff Þórólfrs kapern. Gerade von einer Handelsfahrt nach England zurückgekehrt, verlieren dessen Leute damit auch die überaus wertvolle Ladung an Kleidung, Wein, Weizen und Honig (K. 17 und 18, 42–45).

Þórólfr varð vel við skaða sinn, sagði svá, at hann myndi ekki fé skorta; »er gott félag at eigi við konung.« Síðan keypti Þórólfr mjöl ok malt ok þat annat, er hann þurfti til framflutningar liði sínu [...]. Þórólfr seldi jarðir sínar, en sumar veðsetti hann, en helt upp kostnaði öllum sem fyrr; hafði hann þá ok ekki færa lið með sér en ina fyrri vetr, heldr hafði hann nokkuru fleira manna; svá um veizlur ok heimboð við vini sína, þá hafði hann meira efni um þat allt en fyrr. (K. 18, 46)

Þórólfr nahm den Schaden gelassen hin, er sagte, es werde ihm nicht an Vermögen fehlen; »das ist eine gute Gütergemeinschaft, die man mit dem König hat«. Dann kaufte Þórólfr Mehl und Malz und alles andere, was er für den Unterhalt seiner Leute brauchte [...]. Þórólfr verkaufte etwas von seinem Land, und einen anderen Teil verpfändete er, aber er behielt in allem seine Ausgaben bei wie zuvor; er hatte da auch nicht weniger Leute bei sich als im vorigen Winter, eher hatte er noch einige Männer mehr; und genauso hielt er es mit Gastmählern und Einladungen an seine Freunde: er betrieb das alles mit größerem Aufwand als zuvor.

Þórólfr geht es offenbar nicht um den finanziellen Ausgleich der Einbuße, sondern um die Demonstration dessen, dass sein Status und seine Verfügungsgewalt durch den Übergriff des Königs nicht beeinträchtigt werden können. Durch die Verstärkung der eigenen Gefolgschaft und

³⁷⁵ Vgl. Meulengracht Sørensen (1993: 137–144).

³⁷⁶ Meulengracht Sørensen (1993: 142).

die Intensivierung nachbarlicher und freundschaftlicher Beziehungen bereitet er sich außerdem auf eine Eskalation des Konflikts vor.³⁷⁷ Seinem Kommentar »das ist eine gute Gütergemeinschaft, die man mit dem König hat« fehlt es nicht an Selbstironie, spiegelt sich in diesem Euphemismus zur materiellen Lage doch die tatsächliche Fehleinschätzung, die Þórólfr in seinem früheren Verhältnis zum König auf abstrakterer Ebene unterlief: Sieht er sich selbst als »kongens ligemand, nár det gælder den personlige integritet«³⁷⁸ (»dem König ebenbürtig, soweit es die persönliche Integrität betrifft«), beansprucht der König für sich den in jeder Hinsicht absolut übergeordneten Status des Feudalherren, der Ehre wie Besitz geben und nehmen kann. Þórólfrs Aberkennung dieses Anspruchs findet ihren Ausdruck in den Mitteln, die nötig sind, die eigene Stellung zu behaupten: »sagði svá, at hann myndi ekki fé skorta« (»er sagte, es werde ihm nicht an Vermögen fehlen«).

Þórólfr lässt es jedoch nicht bei Statusdemonstration und sozialer Absicherung bewenden. Im nächsten Herbst kapert er im Gegenzug ein Handelsschiff des Königs, heert an der norwegischen Küste und rächt sich bitter an der Familie der beiden Brüder, die den Überfall auf seine eigene Handelsfahrt im Jahr zuvor geleitet hatten (K. 19, 47f.). Der Konflikt ist damit endgültig eskaliert, und Þórólfr plant, das Land zu verlassen – jedoch erst im nächsten Frühling, da er sich den Winter über auf seinem Hof im fernen, vereisten Nordnorwegen vor der Rache des Königs sicher glaubt.

Die Fracht des geraubten königlichen Schiffes besteht neben Malz – darauf wird noch zurückzukommen sein – aus Weizen und Honig; die Entsprechung zu Þórólfrs zuvor verlorener Fracht ist offensichtlich. Die *Egils saga* baut dieses Motiv später noch aus.³⁷⁹ In der nächsten Generation wird Egill Skalla-Grímsson eine von Zwang freie Gefolgschaft zu Aðalsteinn inn Trúfasti gelingen. Der englische König akzeptiert bei ihrem letzten Abschied nicht nur Egills gegen seinen ausdrücklichen Wunsch gefassten Beschluss, das königliche Gefolge wieder einmal auf unbestimmte Zeit zu verlassen, sondern verehrt ihm als Abschiedsgeschenk und Bekräftigung seiner Achtung ein mit Weizen und Honig beladenes Handelsschiff (K. 62, 196). Er entlässt seinen Gefolgsmann also mit der Versicherung seiner materiellen wie persönlichen Unabhängigkeit.³⁸⁰ Symbolische Signifikanz erhalten diese drei Schiffe durch den direkten Bezug,

³⁷⁷ Diese Rechnung geht beinahe auf. Als der König ihn schließlich zu Hause angreift, ist es nur Haraldrs Geschick und die ungeahnte Schnelligkeit des Angriffs, die verhindert, dass Þórólfrs Verbündete diesem rechtzeitig zu Hilfe kommen: Der König trifft am nächsten Tag auf dem Rückweg auf eine große Menge an Leuten, die von dem anstehenden Kampf gehört und sich zu Þórólfrs Verteidigung aufgemacht haben, vgl. (K. 22, 54).

³⁷⁸ Meulengracht Sørensen (1993: 139), dort auf Skalla-Grímrs spätere Auseinandersetzung mit Haraldr bezogen.

³⁷⁹ Für eine bewusste literarische Gestaltung dieses Elements spricht auch, dass die Landnáma zwar übereinstimmend berichtet, der König habe Þórólfrs Männern ein Schiff abnehmen lassen, das gerade von England kam, und wie in der *Egils s.* wird dieses Schiff später wiederum von Kveld-Úlfr und Skalla-Grímr im Zuge der Rache für Þórólfr geraubt; von der Fracht des Schiffes spricht sie jedoch nicht; vgl. Landnámabók (68).

³⁸⁰ Vgl. hierzu Meulengracht Sørensen (1993: 129). Dass Egill dem König zuvor das unbestimmte Versprechen

den sie zwischen der Handlung um Þórólfr und Haraldr einerseits, Egill und Aðalsteinn andererseits herstellen. Was von dem einen König zurückgeraubt werden muss, während der andere es verschenkt, ist der materielle Ausdruck der persönlichen Freiheit und Ehre des jeweiligen Protagonisten. Aus dem Kausalverhältnis zwischen Lebensunterhalt und Selbstständigkeit heraus verdichtet die *Egils saga* ihr Motiv eines Schiffes voller Weizen und Honig zum Symbol. Andererseits markiert dieses Motiv zwei Handlungsstränge als zusammengehörig in Bezug auf ein für die Saga zentrales Thema, das Verhältnis der Isländer zur Königsmacht.³⁸¹

Wie in Teil A dieser Arbeit deutlich wurde, wird die ungewöhnliche Nennung teurer Handelswaren wie Weizen und Honig für die mittelalterliche Hörerschaft einen gewissen Signalwert gehabt haben. Die jeweilige Schiffsladung wird so über ihre Funktion auf der Handlungsebene hinaus akzentuiert und bei der späteren Wiederholung erinnerbar. Das Malz, das den dritten Teil der von Þórólfr geraubten Fracht ausmacht, dürfte demgegenüber etwas weniger markant gewirkt haben; wenn es auch im Alltag nicht beliebig verfügbar war, gehört es doch zum gängigeren Inventar der Isländersagas. Doch auch dieses Detail wird nicht zufällig eingeführt, um danach spurlos zu verschwinden; und hier sind es nur einige Kapitel, die den Leser oder Hörer von der Wiederaufnahme des Fadens trennen. Malz wurde in Wikingerzeit und Mittelalter ausschließlich zum Brauen verwendet.³⁸² Ein nordnorwegisches Anwesen auf einer Insel knapp südlich des Polarkreises wird von einem mittelalterlichen Publikum nicht unbedingt mit florierendem Getreideanbau assoziiert worden sein,³⁸³ selbst wenn man dort über eine große Getreidescheune verfügt, denn auch Norwegen war zur Zeit der Saganiederschrift auf Getreide- und Malzimporte großen Maßstabs angewiesen. Wenn Þórólfr drei Kapitel nach seinem Wikingzug gegen den König auf seinem Hof Bier brauen lässt, dürfte also für den aufmerksamen Hörer der Gedanke nahegelegen haben, dies geschehe unter Verwendung eben jener explizit erwähnten Ladung Malz, die Þórólfr zuvor seinem Widersacher abgenommen hat.³⁸⁴ Gerade

gibt, an seinen Hof zurückzukehren, dürfte von untergeordneter Bedeutung sein, da Aðalsteinn so gut wie der Leser weiß, dass er dafür keinerlei Sicherheit hat. Die Saga deutet auf die Parallele zwischen Haraldr und Aðalsteinn voraus, wenn Kveld-Úlfr Þórólfr nach dessen Zerwürfnis mit dem König dazu rät, das Land zu verlassen und sich in den Dienst des englischen, schwedischen oder dänischen Königs zu stellen (K. 18, 45f.). Besonders deutlich werden die beiden Könige im Motiv der Bruderbuße kontrastiert, die Skalla-Grímr vergeblich von Haraldr fordert, der Þórólfr höchstpersönlich getötet hat (K. 24 und 25), während Egill von Aðalsteinn ohne explizit geäußerten Wunsch materielle Anerkennung für seinen Bruder erhält, der in dessen Diensten gefallen ist (K. 55).

³⁸¹ Vgl. Meulengracht Sørensen (1993: 129).

³⁸² Vgl. Blom (1966b: 305–307); Gelsinger (1981: 14).

³⁸³ Vgl. Blom (1966a: 154). Olsen (2003: 9) weist darauf hin, dass dank des Golfstroms auch in noch nördlicheren Gebieten der Anbau von Gerste möglich ist; mit Eigenanbau und zusätzlich nötigem, allerdings weniger problematischem Import zeichnet sich ein ähnliches Bild wie für das mittelalterliche Island.

³⁸⁴ Eine weitere Ladung Mehl und Malz hat Þórólfr auf demselben Raubzug Leuten aus der Vík abgenommen. Angesichts des feudalherrschaftlichen Anspruchs Haraldrs stellt auch dies eine Beraubung, mindestens aber die Missachtung des Königs dar, wie in der Saga mit der Aussage deutlich gemacht wird, Þórólfr habe »rænt konung ok þegna hans ok færit með hernaði þar innan lands« (K. 21, 50; »den König und seine Männer beraubt

dies wird dem Protagonisten nun indirekt zum Verhängnis. Haraldr macht sich gegen Ende des Winters, ungeachtet der widrigen Witterungsverhältnisse und daher für Þórólfr unerwartet früh, zur Rache gegen seinen ehemaligen Hirdmann auf. Zu diesem Zeitpunkt wollte Þórólfr das Land schon verlassen haben, befiehlt dann jedoch noch, Bier für die Reise zu brauen; die Abfahrt verzögert sich. Þórólfrs Wächter sitzen zudem über eben diesem frischgebrauten Reisebier pflichtvergessen in der Halle, während sich der königliche Trupp nähert und in aller Ruhe den Angriff vorbereitet (K. 22, 51f.).

Der Aufschub der Abreise und die bierselige Sorglosigkeit der Angegriffenen haben in dieser Szene zuallererst den Effekt gesteigerter Dramatik. Wenn Þórólfr in Verkennung der Situation glaubt, mit des Königs Malz noch ›sein eigenes Bier brauen‹ zu können, spiegelt sich aber nicht nur die Leichtfertigkeit des Trinkers in der des Brauers. Was sich Þórólfr beim König herausnimmt – Malz, ein Schiff, im Grunde jedoch die Aberkennung des von Haraldr beanspruchten Status –, hat für ihn tödliche Folgen. Durch die Verbindung des Erzählelements des Bierbrauens mit dem Motiv des dem König geraubten Schiffes bezieht die Saga Þórólfrs Fehleinschätzung der Lage – und des Königs, dessen Arm länger ist, als Þórólfr glaubt – auf seinen Glauben, unter König Haraldr sein eigener Herr bleiben zu können: Darin, und nicht erst in der verspäteten Abreise, liegt sein fataler Irrtum.³⁸⁵

Bei der Beschreibung des ungleichen Kampfes, der nach letzten Vermittlungsversuchen seinen Lauf nimmt, verwendet die Saga noch andere schon an früherer Stelle eingeführte Elemente. So legen die Leute des Königs beim Angriff Feuer an die Halle (K. 22, 53), eine in Isländersagas häufiger verwendete Methode, um dem im Haus verschanzten Gegner die Basis zur Verteidigung zu entziehen. Die Ironie der Geschichte liegt im impliziten Verweis auf die Intrigen der Hildiríðrsöhne, die einige Jahre zuvor Þórólfr mit der Unterstellung anschwärzten, er habe den König bei einem Gastmahl auf seinem Hof in der Festhalle – einer Scheune – verbrennen wollen; sein Haupthaus sei ihm für diesen Anschlag zu schade gewesen (K. 12, 31f.). Eben dieses Haus zündet ihm nun der König über dem Kopf an. Im Tod Þórólfrs schließlich nimmt die Saga anhand eines schon bekannten Motivs noch einmal das Thema seiner Auseinandersetzung mit dem König auf: Bevor er stirbt, tötet Þórólfr den Träger des königlichen Heerzeichens (K. 22, 54). Diese Position hatte der König ihm selber zugedacht (K. 16, 40); sie steht, wie oben ausgeführt, für die vom König verliehene Ehre, die Þórólfr im Tausch gegen seine persönliche Entscheidungsfreiheit und seinen eigenen Ehrbegriff hätte erlangen können. Die Saga lässt ihn sein eigenes Spiegelbild innerhalb der für ihn unannehmbar gearteten neuen Hierarchie zer-

und im Land geheert«).

³⁸⁵ Vgl. Meulengracht Sørensen (1993: 140–142).

schlagen, bevor er vom König selbst, also wie ein ihm Ebenbürtiger getötet wird.³⁸⁶ Þórólfrs Verweigerung gegenüber den Prinzipien, auf die sich die Königsmacht stützt, sein teilweise selbstmörderisch anmutendes Scheitern an diesen Prinzipien und das Scheitern des Königs bei dem Versuch, Þórólfr unter seine neue Gesellschaftsordnung zu zwingen, fallen in einem Bild zusammen.

Die *Egils saga* webt also geradezu ein Netz aus motivischen Verweisen, die zur Kontrastierung oder Inbezugsetzung von Abschnitten desselben Handlungsstranges wie auch verschiedener Handlungsstränge dienen, thematische Assoziationsfelder an sich binden und dem Leser an anderer Stelle wieder öffnen, und für den Text symbolische Funktion annehmen können. Der hier angesprochene Ausschnitt aus ihrem Motivinventar soll zumindest andeuten, in wie dichter Form diese Saga auch unabhängig von der Essensmotivik solche Vor-, Rück- und Querverweise setzt. Deren ›Netzcharakter‹ zeigt sich besonders deutlich am Motiv des beladenen Schiffes, das nicht nur verschiedene Abschnitte des Textes untereinander und mit einem zentralen Thema der Saga verknüpft, sondern sich dabei selber in zwei Stränge teilt: Während der eine Teil der Ladung – Weizen und Honig – auf die unter einem König behauptete Selbstbestimmung verweist, deutet der andere – Malz und das daraus gebrauchte Bier – auf das Scheitern dieses Anspruchs an den vom Protagonisten falsch eingeschätzten Umständen.

Bäuerliche Produktivität vs. königlich-militärische Gewalt

Die Verbindung landwirtschaftlichen Wohlstandes mit sozialer Eigenständigkeit und Macht ist allen Isländersagas immanent. Die *Egils saga* thematisiert diesen Zusammenhang darüber hinaus in aller Deutlichkeit. In ihrem dritten Kapitel, das sich nach der Einführung Kveld-Úlfrs und seiner Sippe König Haraldr als deren Antagonisten widmet, wird die Rede wiedergegeben, mit der ein von ihm entmachteter Kleinkönig einen Bundesgenossen gewinnt: »Munu þér inn sama kost fyrir hǫndum eiga, sem vér áttum, at verja fé yðvart ok frelsi ok kosta þar til allra þeira manna, er yðr er liðs at ván [...]; en at qðrum kosti munu þér vilja taka upp þat ráð, sem Naumdœlir gerðu, at ganga með sjálfvilja í ánauð ok gerask þrælar Haralds« (K. 3, 8; »Ihr werdet vor der gleichen Wahl stehen wie wir, euer Eigentum und eure Freiheit zu verteidigen und dazu alle Männer aufzubieten, von denen ihr euch Unterstützung erhoffen könnt [...]; oder an-

³⁸⁶ Für den gezielten Einsatz dieses Elements spricht neben dessen besonderer Betonung (»sjálfir konungr veitti honum banasár«, K. 22, 54; »der König selbst gab ihm die Todeswunde«) wiederum, dass die *Látnáma* im Kontext von Skalla-Grímr's Landnahme abweichend notiert, der König habe Þórólfr töten lassen, vgl. Schier (1996: 336), *Látnámabók* (68). Im Bericht der *Látnámabók* über die Landnahme Ketill hængs wird die neutralere Formulierung »Haraldr konungr [...] tók þar af lífi Þórólfr Kveld-Ulfsson« (346, »König Haraldr tötete dort Þórólfr Kveld-Ulfsson«) verwendet.

dernfalls werdet ihr dem Beispiel der Leute von Naumudalr folgen wollen, freiwillig in die Knechtschaft zu gehen und euch zu Sklaven Haraldrs zu machen«).

Was Kleinkönige und Bauern von Sklaven unterscheidet und mit allen Mitteln verteidigt werden muss, sind *fé ok frelsi*, Eigentum und Freiheit. Beides wird zu Beginn der Saga explizit in Zusammenhang gebracht. Die Sorge der Wohlhabenden, denen die Verfügung über den eigenen Wohlstand entzogen und anschließend bestenfalls wieder verliehen – also: ausgeliehen – werden soll, wird beschrieben als die Sorge um die elementare Freiheit, wie sie im isländischen Gesetz von einem Mindestmaß an Eigentum abhing. Damit wird nun nicht etwa eine Art frühkapitalistischer Großbauernideologie in den historisch luftleeren Raum gestellt. Zwar ist die Tyrannei König Haraldrs und die dadurch verursachte Auswanderung gerade der gutgestellten und besonders freiheitsliebenden Norweger ein Topos, das den meisten Isländersagas gemeinsam ist, während aus heutiger Sicht die beginnende Einigung Norwegens nur einen unter vielen Faktoren, nicht aber den Auslöser der Besiedlung Islands darstellt.³⁸⁷ Doch stand die gesellschaftliche Organisation Islands, die auf einer Aufteilung der Macht zwischen den einflussreichsten Familien beruhte und Machtzentrierungen prinzipiell entgegenstand, tatsächlich in offensichtlichem Kontrast zu der im mittelalterlichen Norwegen etablierten Königsmacht nach kontinentaleuropäischem Vorbild. Die Anfänge zentraler Staatlichkeit im europäischen Mittelalter waren eng mit dem Konzept der Grundherrschaft verbunden,³⁸⁸ der »Herrschaft über Menschen, die auf einem bestimmten Grund und Boden ansässig sind«,³⁸⁹ die den Anspruch des Grundherren als dem Eigentümer des Landes auf Dienstplichten und Abgaben einschließt.³⁹⁰ Die *Egils saga* gibt eine dieser Definition parallele Beschreibung der Herrschaft Haraldrs: »Haraldr konungr eignaðisk í hverju fylki óðul qll ok allt land, byggt ok óbyggt, ok javnvel sjóinn ok vötnin, ok skyldu allir búendr vera hans leiglendingar, svá þeir, er á mörkina ortu, ok saltkarlarnir ok allir veiðimenn, bæði á sjó ok landi, þá váru allir þeir honum lýðskyldir« (K. 4, 11f.; »König Haraldr eignete sich in jedem Bezirk allen erblichen Grundbesitz an und alles Land, ob bebaut oder unbebaut, und ebenso das Meer und die Gewässer, und alle Bauern sollten seine Pächter sein, und so auch die, die im Wald arbeiteten und die Salzsieder und alle Jäger und Fischer. Sie waren ihm dann allesamt abgabepflichtig«). Zwar sollten sich gerade in Norwegen Grundherrschaft und Lehnswesen auch im Laufe des Mittelalters nie stark etablieren,³⁹¹ doch wird hier ein grundsätzlicher, auch aus heutiger historischer Sicht valider Unterschied

³⁸⁷ Vgl. Bödl (1999: 188f.).

³⁸⁸ Vgl. Wunder (1989), Montanari (1999: 56–61).

³⁸⁹ Lütge, zitiert nach Rösener (1989: 1740).

³⁹⁰ Vgl. Rösener (1989: 1739f.).

³⁹¹ Vgl. Ulsig (1989: 1751).

zwischen der staatlichen Ordnung Norwegens und der Bauernoligarchie Islands in wiewohl polemisch gefärbte Worte gefasst.

Für die *Egils saga* besteht eine fundamentale Kluft zwischen den Grundlagen großbäuerlicher Macht einerseits, zentralköniglicher Herrschaft andererseits.³⁹² Während der Führungsanspruch der reichen Familien des noch ungeeinten Norwegen und Islands zu einem großen Teil auf ererbtem oder im Gründungsmythos der Landnahme legitimiertem Besitz und landwirtschaftlicher Prosperität basiert, bedient sich Haraldr militärischer Gewalt, um sich angestammtes wie unkultiviertes, von allen genutztes Land gleichermaßen anzueignen und explizite Herrschaft über die so von ihm abhängig Gewordenen auszuüben. Diesen Gegensatz betont die Saga gleich zu Beginn, wenn sie die Vorväter des Titelhelden als gute Bauern und Wirtschaftler einführt und anschließend die Machtergreifung Haraldrs als eine militärische Usurpation landwirtschaftlicher Produktivität schildert, der umgehend ein gewalttätiges Beharren auf die Erfüllung königlicher Befehle folgt. Der Unterschied zwischen den einflussreichen norwegischen Großbauern und ihren Kleinkönigen ist dagegen nur graduell. Wenn Þórólfr von seinen Feinden unterstellt wird, er plane Haraldrs Tod, um sich zum König über das Háleygjafylki und das Naumdælafylki aufzuschwingen (K. 12, 31), ist die Verleumdung umso wirkungsvoller, als ein solches Vorgehen im Bereich seiner ökonomischen und sozialen Möglichkeiten läge. Bezeichnenderweise ist jedoch nicht die Rede davon, dass er selber den Platz des norwegischen Königs einnehmen wolle. In der Person Haraldrs wird das Königtum auf eine qualitativ andere Stufe gehoben. Diese neue Form von Machtausübung können freie Bauern wie Þórólfr und seine Sippe weder praktizieren noch akzeptieren. Sie können vor ihr nur nach Island ausweichen, wo sie gleichfalls eine neue Gesellschaftsordnung gründen, die jede Form des Königtums aus ihrer Mitte verbannt. Die Landnahme Skalla-Grímrs stellt dann in ihrer sehr ausführlichen Schilderung der Nutzung von Nahrungsressourcen die großbäuerlichen Funktionen der Organisation und Anleitung, der Kanalisierung von Fertilität und der Sicherung der Nahrungsversorgung als Grundlage und Legitimation eines nun spezifisch isländischen Machtmodells dar, das sich statt auf militärische Möglichkeiten des Tötens zunächst einmal auf die bäuerlichen Fähigkeiten im Dienst des Lebenserhalts beruft.³⁹³

³⁹² Die Begriffe ›Macht‹ und ›Herrschaft‹ sind in Anlehnung an Max Webers Terminologie gewählt, s. Weber (1980: 28f.): »M a c h t bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht. H e r r s c h a f t soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden [...]. Der Begriff ›Macht‹ ist soziologisch amorph. Alle denkbaren Qualitäten eines Menschen und alle denkbaren Konstellationen können jemand in die Lage versetzen, seinen Willen in einer gegebenen Situation durchzusetzen. Der soziologische Begriff der ›Herrschaft‹ muß daher ein präziserer sein und kann nur die Chance bedeuten: für einen B e f e h l Fügsamkeit zu finden«; vgl. auch ebd. (541–545).

³⁹³ Von politischer oder rechtlicher Einflussnahme etwa beim Thing oder Machtkämpfen mit Nachbarn ist bis in die Generation Egills, sicherlich programmatisch, für die zentrale Sippe nicht die Rede; die Saga berichtet,

Trotz und gerade wegen dieser Opposition ist das norwegische Königtum für die Welt der Isländersagas ein wichtiger Bezugspunkt.³⁹⁴ Zum einen lässt sich die Identität der eigenen Gesellschaftsform umso deutlicher vor der Folie der grundlegend andersartigen Ordnung des kulturell eng verbundenen Nachbarlandes zeichnen. Zum anderen ist der Königshof einer der Orte, an dem der Sagaprotagonist Ehre gewinnen und sich gerade durch die kriegerischen Fähigkeiten bewähren kann, deren Unterbeweisstellung daheim auf Island die soziale Balance gefährden könnte. In besonderem Maß gilt dies für die *Egils saga*. »[K]ongetemaet [er] altid nærværende i sagaens handling«³⁹⁵ (»Das Königsthema ist in der Handlung der Saga immer gegenwärtig«); auch die Söhne Skalla-Gríms stehen in einem ebenso engen wie gespaltenen Verhältnis zur Königsmacht. Skalla-Gríms älterer Sohn Þórólfr, der seinem Onkel nicht nur dem Namen nach, sondern auch im Charakter gleicht, wird Hirdmann von Haralds Sohn und Nachfolger Eiríkr Blóðøx. Er ist einem weniger umfassenden Herrschaftsanspruch ausgesetzt als sein Namensvetter; die Grundlagen für Existenz und Status befinden sich nun auf Island und sind dem Zugriff des Königs entzogen. Die freiwillige Gefolgschaft, die Þórólfr übrigens als Träger des königlichen Feldzeichens antritt, bringt ihm Reichtum und Ehre ein und wird erst am undiplomatischen Auftreten seines kleinen Bruders Egill in Norwegen zerbrechen (K. 37, 93; K. 38, 95; K. 43–45, 106–114). Eiríkr seinerseits schätzt seinen Hirdmann bis zu diesem Punkt so hoch, dass er zuvor bereit ist, zur Aussöhnung mit dessen restlicher Sippe den ersten Schritt zu tun: Er übersendet Skalla-Grímr durch Þórólfr eine überaus prachtvolle Streitaxt (K. 38, 95–97).

Skalla-Grímr nimmt das ehrenvolle Geschenk zunächst gut auf und befestigt die Waffe über seinem Hochsitz. Beim Herbstschlachten erprobt er sie jedoch an zwei Ochsen, die er mit einem einzigen Hieb über einem Stein köpft. Dabei verliert die Axt ihre Schneide. Sie wird daraufhin den Winter über von Skalla-Grímr in einem rußigen Winkel auf dem Türbalken liegengelassen und setzt dort Rost an. Schließlich gibt er sie seinem Sohn im Verbund mit einer Schmähsrophe auf die Königsgabe zurück; Þórólfr wirft sie bei seiner Abreise von Island, wohin er nicht mehr zurückkehren wird, ins Meer. Dem König überbringt er die Halbwahrheit, sein Vater habe die Gabe dankbar angenommen (K. 40 und 41, 103f.). Der Saga geht es hier natürlich nicht nur um einen schlecht geschmiedeten Gebrauchsgegenstand:

[E]s ist offensichtlich, daß die Axt das bessere Verhältnis zwischen dem König und Skalla-Grim ausdrücken soll. Die Skepsis Skalla-Grims an der Dauerhaftigkeit dieser Sinneswandlung äußert

Egill habe auf Island keine Rechtsstreitigkeiten und keine Kämpfe geführt (K. 78, 257). Konflikte entfalten sich im Umfeld ausländischer Könige, Island erscheint dagegen, soweit es die Beziehungen unter Freien betrifft, lange als kooperative, herrschaftsfreie Zone – bis Egills Sohn, von seinem Wesen her weniger respektinflößend als sein Vater, an Eigentum und Ansehen Schaden zu nehmen droht; an diesem Punkt spielt Egill seine bis dahin implizit gebliebene Machtposition zugunsten seiner Sippe offen aus (K. 80–82, 277–288).

³⁹⁴ Vgl. Meulengracht Sørensen (1993: 146).

³⁹⁵ Meulengracht Sørensen (1993: 129).

sich [...] nur indirekt: Er erprobt die Axt, und sie erweist sich als schlechte Arbeit, und als sie am Ende sogar noch angerostet ist, bezeichnet dies deutlich, daß dieser Familie auch weiterhin vom König nichts Gutes widerfahren wird.³⁹⁶

Die Szene impliziert auch, dass Skalla-Grímr auf seinem Hof auf Island für das Zeichen der vom König verliehenen Würde keine Verwendung hat. Man kann so weit gehen, in der Axt einen Stellvertreter für den ›Blutaxt‹ geheißenen König selbst zu sehen, den Skalla-Grímr durch die Missachtung seiner Ehrerweisung und damit seines Status demontiert.

Diese Demontage findet im Bereich der bäuerlichen Hofarbeit statt. Die hehre Ehrung des Königs wird auf den Boden der Tatsachen geholt und an den elementaren Bedürfnissen des Lebens gemessen, wo sie schnell ihren Glanz verliert. Das Kriegsgerät wird zum Küchengerät, die prunkvolle Streitaxt zum Schlachten verwendet, wozu sie noch nicht einmal taugt: Im Sinne Bachtins hat man es hier mit einer grotesken Degradierung zu tun, die typischerweise die Entlarvung verfehlter Ansprüche eines herrschenden Systems auf universelle Gültigkeit zum Inhalt hat.³⁹⁷ Sie zeichnet den Gang des alten, überlebten Hohen zum Unten, zum Grab des konkret irdischen, körperlichen Bereiches, aus dem heraus zugleich das Neue und Bessere entsteht.³⁹⁸ »Die Negation konstruiert den negierten Gegenstand neu« – die Streitaxt als Gerät bäuerlicher Arbeit, die norwegische Gesellschaft als die isländische –, »wobei sie vor allem seine Lage im Raum und das Verhältnis seiner Einzelteile ändert. Sie versetzt in die Hölle [...]«. ³⁹⁹ Die Axt wird vom erhöhten Ehrenplatz auf den Schlachtstein geschlagen, fällt auseinander, wird von ihrem Winkel über der Tür genommen und in der Tiefe des Meeres versenkt. Die alte norwegische Bauerngesellschaft verlegt sich hinaus⁴⁰⁰ ins Útgarðr des unkultivierten Island, das für den Königsspiegel des norwegischen Mittelalters der Hölle gleicht,⁴⁰¹ und gründet dort eine neue Welt mit neu geregelten sozialen Beziehungen. »Die [...] alte Welt wird zusammen mit der neuen gezeigt, und zwar als der absterbende Teil einer doppelten, zweileibigen Welt«⁴⁰²: Die militärische Gewalt des Königtums wird in die auf Fruchtbarkeit und Nahrung basierende bäuerliche Macht (zurück-)verkehrt, die königliche Axt zerspringt, während der Bauer seine Och-

³⁹⁶ Schier (1996: 331).

³⁹⁷ Vgl. Bachtin (1995: 99, 131f.). Für eine Bestimmung und Beschreibung des Begriffs des Grotesken, wie er in dieser Arbeit verstanden wird, vgl. Bachtin (1995: 345–360). Bachtins Untersuchungen eignen sich für die Beschreibung mittelalterlicher Literaturen insofern besser als auf die Moderne bezogene Ansätze, als sie ein Werk der Renaissance als einer dem Mittelalter zeitlich nahestehenden Epoche zum Inhalt haben und mittelalterliche (wie auch antike) Traditionen und Mentalitäten in Bachtins Überlegungen eine große Rolle spielen.

³⁹⁸ Vgl. Bachtin (1995: 71, 75).

³⁹⁹ Bachtin (1995: 456).

⁴⁰⁰ *At fara út* bezeichnet die Reise von Norwegen nach Westen, besonders nach Island. Vgl. hierzu auch Meulengracht Sørensen (1977: 767f.).

⁴⁰¹ Vgl. Bödl (2005: 147).

⁴⁰² Bachtin (1995: 456).

sen schlachtet und seine Leute mit Fleisch versorgt. Statt einer Schlacht kann ein Schlachtessen stattfinden.⁴⁰³

In ihrem Bericht von Landnahme und Etablierung ihrer zentralen Sippe auf Island stellt die *Egils saga* exemplarisch und in literarisch sehr differenzierter Form die Verfügungsgewalt über Ressourcen und die Distribution von Nahrungsmitteln als faktische wie ideelle Grundlage von Eigenständigkeit, Status und Macht dar. Es zeigte sich auch bereits, auf welchen Wegen Reichtum und Status sich gegenseitig bedingen und ineinander übersetzen können. Über die Transformation zwischen materiellem und symbolischem Kapital im frühmittelalterlichen Europa schreiben Davies und Fouracre:

West European society was aggressively competitive, and status was a focus of competition. To protect one's social status it was necessary to honour social and religious obligations, and it was [...] through dealings with others that wealth was converted into power. Generosity, sumptuous display, the provision of patronage and the furnishing of aid were all ways of expressing status, and they all required wealth. In return they brought that loyalty and material and spiritual support which was the basis of power.⁴⁰⁴

Die Umwandlung von materiellen Ressourcen, insbesondere von Nahrungsüberschüssen, in Prestige – und damit in Macht und persönlichen Vorteil – findet, wie die Anthropologie für ganz verschiedene Kulturen immer wieder bestätigt, besonders konzentriert im Fest statt. Ähnliche Übersetzungsmuster lassen sich in den Isländersagas auch für die alltägliche Gastfreiheit feststellen. Diesen Punkten ist der nächste Abschnitt gewidmet.

B.1.2 Fest, Mahl, Gastfreundschaft und Status

B.1.2.1 Fest und Status

Der Ethnologe und Archäologe Brian Hayden schreibt über Feste:

Feasts are techniques for *transforming surpluses* into socially, economically, and politically useful currencies that can be used to further individual and group self-interest and survival. This appears to be one of the most unique and distinctive capabilities that distinguish humans from the rest of the animal world.⁴⁰⁵

Diese Feststellung, insbesondere anhand von Untersuchungen zu Festen in nichtstaatlichen Gesellschaften getroffen, bestätigt sich auch für die Feste der Isländersagas. Es wurde schon bemerkt, dass den meisten Isländersagas Statusmarkierungen durch das Lob besonders guter Speisen fern liegen. Nichtsdestoweniger geht es ihren Protagonisten bei der Ausrichtung von Festen und der Gewährung von Gastfreiheit auch und wesentlich darum, die eigene gesellschaftliche

⁴⁰³ Vgl. hierzu Bachtin (1995: 415). Zu den rituellen Strukturen dieser Szene vgl. den Anhang dieser Arbeit.

⁴⁰⁴ Davies/Fouracre (1995: 269).

⁴⁰⁵ Hayden (2001: 58).

Stellung zu demonstrieren oder zu verbessern, nützliche Beziehungen zu pflegen und Ansehen und Ehre zu gewinnen.

Michael Dietler unterscheidet drei Formen des Fests in Bezug auf deren politisch-gesellschaftliche Funktion,⁴⁰⁶ von denen nur eine »differentiated cuisine and styles of consumptions as a diacritical symbolic device to naturalize and reify concepts of ranked differences in social status«⁴⁰⁷ nutzt. Dieses nicht nur bei Festen prominente Konzept der sozialen Distinktion spielt in der altnordischen Literatur beispielhaft die *Rígsþula* für Sklaven, Bauern und Jarle durch, und es ist, wie in A.3.2.2 angemerkt, in einer abstrakten, von der eigentlichen Speise entfernten Form auch in einigen Isländersagas aufzuspüren, die hierin einen Brückenschlag zwischen den Stiltraditionen von isländischer Saga und höfischer Literatur unternehmen. Die meisten Saga-verfasser berufen sich bei der Beschreibung eines gelungenen Festes nicht auf besondere Qualitäten von Speis und Trank. Von Bedeutung ist dagegen die Großzügigkeit, mit der ein Gastgeber seine zahlreich erschienenen Gäste bewirten lässt, also Menge und Aufwand.

Nach Dietler ist die Quantität des Angebotenen das entscheidende Kriterium für jene Festformen, die er im Hinblick auf ihre statuspolitischen Implikationen »entrepreneurial feasts« und »patron-role feasts« nennt. Beiden gemeinsam ist die Aufwendung und, in gewissem Sinne, Vernichtung ökonomischer Mittel wie Nahrung und Arbeitskraft in großem Umfang, die sich statt in ihrem konkreten Tauschwert nun im sozialen Status des Gastgebers manifestieren. Die Teilnahme an einem Fest, die durch eine Gegeneinladung nicht oder nicht entsprechend erwidert werden kann, impliziert eine hierarchische Geber-Nehmer-Beziehung zwischen Gastgeber und Gast, die sich in der Wiederholung zunehmend verfestigt.⁴⁰⁸ Das Ziel des »entrepreneurial feast« ist also nach Dietler

the acquisition of what Bourdieu [...] calls »symbolic capital« which translates into informal political power and economic advantage. By informal political power I mean what is often called »prestige«, or what Salisbury [...] called »freefloating power«. That is, an ability to influence group decisions or actions which derives not from the authority vested in a particular formalized status or role, but rather from the relations created and reproduced in the process of personal interaction. In this case, those are multiple relations of reciprocal obligation and sentiments of social superiority/subordination between host and guests, created through generous displays of hospitality. [...] In societies without formal specialized political roles, hosting feasts is very often a major means of acquiring and maintaining the prestige necessary to exert leadership. In societies where institutionalized political roles or formal status distinctions exist, but without fixed hereditary rules for determining who may fill them, competitive feasting is often the means by which individuals assume and hold these roles and statuses.⁴⁰⁹

⁴⁰⁶ Vgl. Dietler (1996: 92–99); Dietler exemplifiziert dies anhand archäologischen Materials der frühen Eisenzeit und Beispielen aus dem Bereich der Ethnologie, seine typologischen Überlegungen sind jedoch allgemeiner Natur.

⁴⁰⁷ Dietler (1996: 98).

⁴⁰⁸ Vgl. Dietler (1996: 90f.).

⁴⁰⁹ Dietler (1996: 92f.).

Das ›patron-role feast‹ basiert auf demselben Prinzip hierarchisch konnotierten Gebens und Nehmens. Die Vorrangstellung des Gastgebers ist hier jedoch im Vorhinein etabliert. Reziproke Gastfreundschaft wird nicht mehr erwartet, vielmehr bekräftigen die Beteiligten durch die gemeinsame Feier ihre Akzeptanz der bestehenden sozialen Ordnung. Mehr oder weniger regelmäßige Feiern großen Stils – ob diese nun einen zunächst persönlichen oder familiären Anlass haben oder schon gemeinsame, zum Beispiel religiöse Feste der Gruppe von deren führendem Mitglied ausgerichtet werden – bestätigen und legitimieren die Machtposition des Gastgebers: Von einem guten Oberhaupt können mit Fug und Recht auch gute Feiern erwartet werden.⁴¹⁰

Es versteht sich, dass die beiden letztgenannten Formen nicht scharf zu trennen sind. Ein und dasselbe Fest wird bei entsprechend zusammengesetzter Gästeschar beide Funktionen erfüllen. Die allgemeine Verbindung von großangelegten Feiern und der Großzügigkeit des Gastgebers zur Mehrung seines Ansehens – und damit zur Bestätigung oder Verbesserung des sozialen Status –⁴¹¹ wird hingegen von den Sagaverfassern häufig explizit hervorgehoben. Aus der Fülle an Beispielen seien nur einige angeführt. Über Þórólfr Kveld-Úlfssons Hochzeit etwa heißt es:

Fór þá Þórólfr heim til bús síns [...] ok bjó þar til veizlu mikillar ok bauð þangat fjölmenni miklu; var þar mart frænda Þórólfs gøfugra. Sigurðr bjósk ok norðan ok hafði langskip mikit ok mannval gott; var at þeirri veizlu it mesta fjölmenni. Brátt fannsk þat, at Þórólfr var qrr maðr ok stórmenni mikit; hafði hann um sik sveit mikla, en brátt gerðisk kostnaðarmikit ok þurfti fong mikil; þá var ár gott ok auðvelt at afla þess, er þurfti. (K. 9, 26)

Þórólfr fuhr dann heim zu seinem Hof [...] und bereitete dort ein großes Festmahl vor und lud eine große Menge Leute dazu ein; viele vornehme Verwandte von Þórólfr waren da zugegen. Auch Sigurðr [der Brautvater] kam aus dem Norden und hatte ein großes Langschiff und eine Auswahl guter Männer dabei; bei diesem Festmahl war eine sehr große Menge Leute. Man stellte bald fest, dass Þórólfr ein freigebiger Mann war und ein sehr vornehmer Mann; er hatte ein großes Gefolge um sich, was schnell kostspielig wurde und großer Mittel bedurfte. Damals gab es ein gutes Jahr, und es war leicht zu beschaffen, was man brauchte.

Diese Passage fasst den Umwandlungsprozess von Nahrungsressourcen zu Status prägnant zusammen. Auch hier tritt ein günstiges Schicksal in Aktion und erleichtert dem von Geburt her Großen seine Etablierung als solcher mit einem guten Jahr, einer guten Ernte. Die gewonnenen (Nahrungs-)Mittel werden einerseits in einen großen Haushalt investiert, der seinem Vorstand gleichermaßen Prestige wie handfeste kriegerische Möglichkeiten verschafft, andererseits, und hier quasi als gesellschaftliches Debüt, im Rahmen eines großangelegten Fests unter weiteren Kreisen der Bevölkerung verteilt. Die vielen Gäste werden dabei zu Zeugen des Reichtums und der Großzügigkeit des Gastgebers und der geballten Prominenz der durch die Hochzeit vereinten Sippen.

⁴¹⁰ Vgl. Dietler (1996: 96f.).

⁴¹¹ Vgl. Beck (2001b: 175).

Die *Fóstbræðra saga* hebt noch expliziter auf das unmittelbar durch das Fest gewonnene Prestige ab, wenn sie von einem der wichtigsten Männer der grönländischen Siedlung berichtet: »Þá er at jolum dregr lætr Þorkell mungar hætta þuiat hann uillde ioladryckiu hafa ok gera þat til agætis ser þuiat sealldan var joladryckia a Grænlande« (207; »Als es auf Jul zugeht, lässt Þorkell Bier brauen, weil er ein Jultrinken halten wollte, und er wollte das um des Ruhmes willen tun, denn selten gab es ein Jultrinken auf Grönland«). Julgelage sind dort selten, weil das Malz zum Brauen des unerlässlichen Bieres knapp ist. Þorkell hat offenbar vor allem für dieses eine Fest alles aufgekauft, was ein im Herbst von Norwegen zurückkehrendes Handelsschiff an Malz mit sich führte (205). Die dafür nötigen Mittel setzt er in der Form von Bier und Fest in Ansehen und Einfluss um, die wiederum dabei behilflich sein werden, eine hervorgehobene ökonomische Position zu wahren.

Bei der ersten großen Feier der *Laxdæla saga*, der Hochzeit Óláfr feilans, wird ebenfalls das Bier genannt, von dem Unnr djúpúðga ihre und ihres Enkels Gäste tüchtig zu trinken auffordert: »[Unnr] bað, at þat skyldi hverr hafa at skemmtan, sem þá væri næst skapi, en mungát skyldi skemmta alþýðunni« (K. 7, 12; »[Unnr] bat, jeder möge sich so vergnügen, wie ihm der Sinn stehe, und das Bier solle alle Leute erfreuen«). Die Saga betont zuvor, wie außerordentlich gut besucht und großartig diese Hochzeit gewesen sei. Dass Unnr zu diesem Fest solch enorme Mittel einsetzt und besonders viele Leute eingeladen sind, hat wiederum einen machtpolitischen Hintergrund: Als alle Gäste versammelt sind, legt die alte Landnehmerin ihre gesamte Hofwirtschaft und damit ihre gesellschaftliche Führungsposition in die Hände ihres Enkels Óláfr. Das Fest dient also auch dazu, dessen rechtmäßigen Anspruch auf das Erbe zu untermauern, indem die Vererbung vor möglichst vielen Zeugen bekanntgegeben wird, die sich über den Umfang des Vererbten unmittelbar ein Bild machen können.⁴¹² Da die Anwesenden nicht nur Unnrs, sondern auch Óláfrs Gäste sind, werden sie zugleich dem neuen Gastgeber als solchem verpflichtet. Óláfr, so wird später berichtet, gibt den wichtigsten Gästen am Ende der Festes großzügige Geschenke mit. Der unmittelbar darauf folgende Satz der Saga macht ihn zu einem mächtigen Mann und großen Oberhaupt (13).

Gerade die *Laxdæla saga* betont immer wieder die Pracht ihrer Gastmähler⁴¹³ und die Ehre, die durch deren Ausrichtung gewonnen wird.⁴¹⁴ Man handelt gemäß Guðrún Ósvífrsdóttirs fast

⁴¹² »Ok er skálinn var alskipaðr, fannsk monnum mikit um, hversu veizla sú var skörlug. Þá mælti Unnr: »Björn kveð ek at þessu, bróður minn, ok Helga ok aðra frændr mína ok vini; bólstað þenna með slíkum búnaði, sem nú mega þér sjá, sel ek í hendr Óláfi, frænda mínum, til eignar ok förráða« (12, »Und als die Halle voll besetzt war, machte es auf die Leute großen Eindruck, wie großartig dieses Gastmahl war. Da sagte Unnr: »Mein Bruder Björn sei mein Zeuge, und Helgi und meine anderen Verwandten und Freunde; diesen Hof mit solcher Ausstattung, wie ihr es nun sehen könnt, übergebe ich Óláfr, meinem Verwandten, zu Eigentum und Verfügung«).

⁴¹³ Vgl. *Laxdæla s.* (K. 9, 17f.; K. 23, 65f.; K. 44, 134f.; K. 70, 207).

⁴¹⁴ Vgl. *Laxdæla s.* (K. 45, 138f.; K. 68, 201; K. 74, 217).

programmatischer Äußerung: »[S]agði til þess fé nýtt vera, at menn miklaði sik af« (K. 74, 217; »[Sie] sagte, Vermögen sei dazu da, dass man sein Ansehen vergrößere«). Besonders nachdrücklich wird auf das Prestige hingewiesen, das Óláfr Hǫskuldsson durch seine Feste gewinnt.⁴¹⁵ Zu dem Erbmahl, das er und seine Halbbrüder für ihren Vater ausrichten, spricht Óláfr auf dem Althing eine Einladung aus, die sich an nicht weniger als alle Freien Islands richtet. Dem Angebot zollt man allgemein als »skǫruligt« (K. 27, 74; »beeindruckend, großartig«) Beifall; seinen Brüdern dagegen, die diese Einladung mitzutragen haben, scheint es verständlicherweise übertrieben. Doch Óláfr hat die Ressourcen seiner Sippe richtig eingeschätzt; nicht umsonst hatte er nach dem Tod des Vaters geraten, man solle mit dem Fest warten, bis genügend Vorräte angesammelt wären. Selber trägt er weit mehr als den eigenen Anteil bei, und das Fest gelingt aufs Beste.

Dietler beschreibt soziale Rollen wie diejenige, die Óláfr hier einnimmt, als die von »individuals who act as managers and derive prestige from their role in successfully organizing and executing feasts that represent the group to outsiders; hence prestige accrues to both the hosting group as a whole and to certain influential individuals who can mobilize group activities«⁴¹⁶. So auch hier: »Þessi hefir önnur veizla fjölmennust verit á Íslandi, en sú önnur, er Hjaltasynir gerðu erfi eptir föður sinn [...]. Þessi veizla var in skǫruligsta at öllu, ok fengu þeir bræðr mikinn sóma, ok var Óláfr mest fyrirmaðr« (K. 27, 74f.; »Dies war das zweitgrößte Fest auf Island nach dem Erbmahl, das die Söhne des Hjalti nach ihrem Vater ausrichteten [...]. Dieses Fest war das prächtigste von allen, und die Brüder hatten viel Ehre davon, und Óláfr war der Führende unter ihnen«). Mit diesem Fest definiert der »ambáttarsonr« (K. 24, 68; »Magdsohn«) seinen Status, öffentlich und innerhalb der Sippe, endgültig als den eines führenden Mannes; und entsprechend seiner Herkunft mütterlicherseits, die man ihm in Verkennung ihres Wesens⁴¹⁷ zum Vorwurf macht, tut er dies erfolgreich. Das gelungene Fest, zu dem jeder eingeladen ist, der kommen möchte, weist ihn unzweifelhaft als von hoher, tatsächlich königlicher Abstammung aus.⁴¹⁸ Óláfrs soziale Stellung wird also zwar durch die Feier gehoben, aber das Gastmahl ist nicht die eigentliche Ursache seines Ehrgewinns: Sein sozialer Rang wird lediglich seinem schon ererbt gedachten Status durch dessen Demonstration angepasst.

⁴¹⁵ Vgl. zum Folgenden Laxdœla s. (K. 27, 74f.); vgl. auch Laxdœla s. (K. 29, 80) zur Hochzeit seiner Tochter: »Þótti Óláfr vaxit hafa af þessi veizlu« (»Man war der Ansicht, dass Óláfrs Ansehen durch dieses Gastmahl gewachsen sei«).

⁴¹⁶ Dietler (1996: 96).

⁴¹⁷ Óláfrs Mutter Melkorka kam zwar als Sklavin seines Vaters nach Island, ist aber die Tochter des irischen Königs.

⁴¹⁸ Bezeichnend ist die Parallele zwischen der an alle gerichteten Einladung Óláfrs und den Krönungsmählern deutscher Könige im 10. und 11. Jahrhundert, bei denen Barlösius (1999: 194) zufolge »symbolisch das ganze Volk bewirtet wurde«.

Interessant ist an der zuletzt zitierten Passage auch der Verweis auf dasjenige Fest, das als einziges größer, wenn auch weniger prächtig gewesen sei. Die Saga lässt also nicht nur das Ansehen ihrer Protagonisten in der Meinung ›der Leute‹ innerhalb des Textes steigen; der Verweis auf das noch größere Fest, das mit der hier erzählten Geschichte gar nichts zu tun hat, zeigt zugleich, wie wirkungsvoll und dauerhaft einmal erworbener Festruhm tatsächlich sein kann.

B.1.2.2 Soziale und literarische Festkonventionen

Vatz er þorfr, þeim er til verðar kómr
þerro oc þjóðlaðar
góðs um æðis, ef sér geta mætti
orðz oc endrþogo.⁴¹⁹

Wasser braucht, wer zum Mahl kommt,
ein Handtuch und freundliche Einladung,
Wohllollen, wenn es zu bekommen ist,
Worte und wieder Schweigen.

Viele Feste der Isländersagas, und damit Stand und soziales Geschick des jeweiligen Gastgebers, werden vom Text affirmierend kommentiert. Dazu müssen nicht unbedingt Details angeführt werden, eine formelhafte Bewertung als ›gut‹, ›würdig‹ oder ›prächtig‹ genügt.⁴²⁰ Legt der Text größeres Gewicht auf das Gelingen des Festes, können ausschmückende Einzelheiten hinzukommen, die ebenfalls standardisierten Charakter zeigen. Es lässt sich ein kurzer Katalog des gelungenen Festes ausmachen, dessen Punkte einzeln oder in verschiedenen Kombinationen aufgerufen werden: eine große Gästeschar, darunter vornehme und gut ausgestattete Leute; die würdige Begrüßung der Gäste durch den oder die Gastgeber; eine lange Dauer des Festes; reichlich vorhandenes Bier; die Ausschmückung der Halle etwa mit Wandteppichen;⁴²¹ gute Abschiedsgeschenke vor allem für die höhergestellten oder besonders befreundeten Gäste. Diese Punkte, insbesondere die Gastgeschenke, können jeweils auch genauer ausgeführt werden. Die Beschreibung kann außerdem die Stimmung des Gastgebers, bestimmter oder aller

⁴¹⁹ Hávamál 4, Edda (17).

⁴²⁰ »Veizlan fór vel fram« (»Das Fest verlief gut«), »Veizlan fór vel fram ok sköruliga« (»Das Fest verlief gut und großartig«), »Var þar veizla in virðuligsta« (»Da gab es ein sehr würdiges/prächtiges Fest«), u. Ä. Bereits diesen formelhaften Wendungen sind gewisse Abstufungen anzumerken, etwa wenn der Laxdæla s. die durch Betrug zustande gekommene, verhängnisvolle Heirat zwischen Bolli und Guðrún nur ein nüchternes »Veizlan var virðulig« (K. 43, 130; »Das Fest war würdig«) wert ist, die kurz darauf folgende zwischen Kjartan und Hrefna dagegen eine längere Festbeschreibung und die Bewertung »Var sú veizla ágæt« (K. 45, 138; »Dieses Fest war hervorragend«) bekommt.

⁴²¹ In der Laxdæla s. (K. 29, 79) ist außerdem von einem Langhaus die Rede, das mit so schönen Schnitzereien ausgestattet ist, dass Wandteppiche als Dekoration überflüssig sind; in der Egils s. (K. 11, 28f.) wird eine als Festhalle genutzte Scheune mit Schilden ausgeschmückt. Die Binsen, die in der Gísla s. (K. 15, 51) vor einem Fest als Bodenbelag verteilt werden, spielen später (53) eine eigene Rolle für die Handlung, daher bleibt unklar, ob man es hier mit einer als gängig empfundenen Praxis zu tun hat.

Gäste umfassen; im Fall des gelungenen Fests ist diese selbstverständlich gut. Ist ein wichtiger Gast dagegen schweigsam, bedrückt oder offenbar verstimmt, zeichnet sich ein Konflikt ab.⁴²² Aufschlussreich ist die häufig beschriebene und gelegentlich umstrittene Sitzordnung: Auf dem Hochsitz sitzen Gastgeber und/oder Ehrengast, ihm zur Rechten und Linken besonders wichtige Gäste, weitere Ehrenplätze befinden sich dem Hochsitz gegenüber auf der niedrigeren Langbank. Auf der Querbank am Ende der Halle sitzen die Frauen, auch hier befinden sich die prominentesten Plätze in der Mitte. Das Händewaschen vor Tisch kann einerseits von Seiten des Gastgebers zur Ausstellung besonders wertvoller Waschschüsseln (*mundlaugar*) genutzt werden, wie sie in der *Gísla saga* (K. 12, 42) als Geschenk erwähnt werden; in einer Festszene der *Ljósvetninga saga* (K. 5 bzw. 13, 17f.) erscheint andererseits die Reihenfolge, in der das Waschwasser gereicht wird, als von der Rangordnung der Anwesenden abhängig.⁴²³

Über die Demonstration von Wohlstand und Status des Gastgebers hinaus erscheinen Feste also allgemein als Forum, in dem der soziale Rang auch der Gäste verhandelt wird. Ein hoher Gast ehrt Fest und Gastgeber, findet als solcher aber auch selber öffentliche Bestätigung seines Prestiges. Wie wichtig die angesprochenen Aspekte des gelungenen Gastmahls und damit das Fest als Ausdruck und Bestärkung gesellschaftlichen Ansehens für Gastgeber wie Gäste sind, wird vor allem dann deutlich, wenn einzelne Figuren zu ihrer Realisierung viel, im Extremfall sogar ihr Leben einsetzen. So segelt in der *Bandamanna saga* (K. 11, 357–359) Oddr Ófeigsson vor seiner kurzfristig angesetzten Hochzeit noch rasch auf die Orkneys, um Getreide und Malz für das nötige Bier zu besorgen; dass er trotz ungünstiger Windverhältnisse nicht in die Verlegenheit kommt, den Termin zu verpassen, ist eine Bestätigung seiner schon früher bewiesenen Fähigkeiten als Seefahrer und Händler. In der *Gísla saga* lässt Gíslis Schwager Þorgrímur anlässlich eines großen Herbstfests und Freyrsopfers zu Gíslis Hof nach besonders guten Wandteppichen schicken, die der mittlerweile von Þorgrímur getötete Vésteinn, der Schwurbruder des Titelhelden, ursprünglich Þorkell, Þorgrímurs Hausgenossen und Gíslis Bruder, schenken wollte, was dieser jedoch abgelehnt hatte: »Vel kæmi oss nú reflarnir þeir inir góðu, er Vésteinn vildi gefa þér; þætti mér sem þar væri langt í milli, hvart þú hefðir þá með öllu eða hefðir þú þá aldri« (K. 15, 51; »Jetzt kämen uns jene guten Wandbehänge zustatten, die Vésteinn dir geben wollte; mir scheint es ein großer Unterschied zu sein, ob du sie besitzt oder nicht«). Die unangemessene Bitte Þorgrímurs an Gíslis trägt im Folgenden zu Þorgrímurs eigenem Tod bei; allerdings dürfte es ihm neben der Ausschmückung der Halle gerade auch um die Provokation gegangen sein. In der *Fljótsdæla saga* (K. 8, 235) dagegen riskiert ein geladener Gast aus guter

⁴²² S. dazu B.1.3.3.

⁴²³ Über die aufgetischten Speisen schweigen die Texte oder streuen – in Ausnahmefällen – eine cursorische lobende Bemerkung oder eine plotrelevante Information ein, s. A.3.2.

Absicht heraus ganz unmittelbar sein Leben, um zu einem Fest zu kommen. Obwohl er die schlechten Vorahnungen seiner Frau ernst nimmt, macht er sich lieber auf den Weg, als dem Gastgeber Missachtung zu zeigen. Unterwegs kommt er tatsächlich zu Tode.⁴²⁴

Sehr direkt wird der Status An- und Abwesender bei einem ebenso verbreiteten wie konfliktbeladenen Festvergnügen verhandelt, der *mannjafnaðr*, bei der wichtige Männer der jeweiligen Gegend in unverblühten Reden miteinander verglichen werden, um festzustellen, wer von ihnen den höchsten Rang einnimmt. Generell muss bei einem gelungenen Fest auch für gute Unterhaltung (*skemmtun*) gesorgt sein.⁴²⁵ Anders als in der höfischen Literatur rückt sie jedoch selten in den Blickpunkt der Sagas, und im Vergleich zu den kontinentalen Gauklern, Musikern und Sängern nimmt sie sich recht schlicht aus.⁴²⁶ Unterhaltung ist hier offenbar als allgemeiner Frohsinn, unterhaltsames Gespräch, kluge Rede und Erzählung zu verstehen. Von etwaigen Spielen beim Fest wird nicht erzählt.⁴²⁷

Wenn sich durch gute Feste aber auch Ehre und Ansehen gewinnen lässt, ist doch die realistische Einschätzung des eigenen Standes, die Entsprechung von Anspruch und Wirklichkeit dabei nicht weniger wichtig als die faktische Möglichkeit zur Statusdemonstration. In der *Svarfdæla saga* (K. 2, 130) bereitet ein Vater seinem Sohn, der sich gerade im Ausland als fähiger Händler bewiesen hat, ein Willkommensfest »með svá marga menn sem honum þótti sinn sómi meiri en áðr« (»mit so vielen Gästen, wie er es für seiner nun größeren Ehre angemessen hielt«⁴²⁸) – also mehr, als es früher gewesen wären, aber noch lange nicht alle Freien Islands, wie es sich ein Óláfr Hóskuldsson zu Gesicht stehen lassen kann.

Das beste Beispiel für die Delikatesse der Festpolitik ist Þórólfr Kveld-Úlfssons Gastmahl für König Haraldr (s. auch B.1.1.2), mit dem der Konflikt zwischen Gefolgsmann und König

⁴²⁴ Die Fahrt wird wohl gemerkt nicht aus Furcht vor der Missbilligung eines überlegenen Herren dennoch angetreten, sondern aus Unwillen, das fest gegebene Wort zu brechen und den Nachbarn zu beleidigen. Der Ausgang entspricht dem Schema, dass Prophezeiungen und Warnträume (ob vor Überfällen oder Unfällen) als Vorschau des schicksalhaft sich Ereignenden verstanden und damit einhergehende Bitten, etwa zu Hause zu bleiben oder dem Geträumten bzw. Geahnten anderweitig aus dem Weg zu gehen, grundsätzlich ausgeschlagen werden.

⁴²⁵ In der Valla-Ljóts s. (K. 3, 243f.) vergleichen zwei Schäfer die Julfeste ihrer jeweiligen Herren; einer von ihnen prahlt, das Fest auf seinem Hof müsse das bessere gewesen sein, da es bekanntlich keinen besseren »skemmtu-maðr« gäbe (etwa: keinen vergnüglicheren Menschen, niemanden, der mehr gute Laune verbreite) als einer der dortigen Gäste. In der Reykdæla s. (K. 14, 192) wird der weise und zauberkundige Steinninn »til skemmtanar mǫnnum« (»zur Unterhaltung der Leute«) zu einem Fest geladen.

⁴²⁶ Ausgenommen sind hier natürlich jene Sagas, die gerade diese Elemente höfisch geprägter Festbeschreibung für ihre Schilderungen ausländischer Königshöfe übernehmen, wie in A.3.2.2 beschrieben.

⁴²⁷ Nur in der Barðar s. wird für zwei Riesengastmähler von Wettkämpfen nach Tisch berichtet, wie sie den monströsen Gästen angemessen sind: *skinnleikr* (K. 13, 144f., wahrscheinlich eine Art Tauziehen mit einer Tierhaut) und *knútukast* (K. 15, 153f., Knochenwerfen).

⁴²⁸ Wörtlich »Mit so vielen Leuten, wie ihm seine Ehre größer als zuvor erschien«; die Anzahl der Gäste und die Einschätzung des eigenen (verdienten, wenn vielleicht auch erst öffentlich zu machenden oder zu behauptenden) Ansehens sind äquivalent.

seinen Anfang nimmt (*Egils saga* K. 11, 28f.). Weit davon entfernt, den König umbringen zu wollen, wie ihm später unterstellt wird, lässt Þórólfr die Feier in einer Scheune abhalten, weil kein Haus gefunden werden kann, in dem alle Gäste Platz hätten. Þórólfr gibt dort drei Tage lang ein großartiges Festmahl mit den besten Speisen, zieht sich aber trotzdem den Ärger des Königs zu; denn die große Mehrheit der Anwesenden – fünfhundert im Vergleich zu den dreihundert im Gefolge des Königs – wurde von Þórólfr selbst geladen. Das Problem ist hierbei der unterschiedliche Verhaltenskodex, in dessen Rahmen Gast und Gastgeber das Geschehen bewerten.⁴²⁹ Während Þórólfr mit seinem Gastmahl zwar durchaus den eigenen hohen Status demonstriert, damit jedoch zugleich dem König, dem er folgt, umso mehr Ehre erweisen will, versteht Haraldr die Ausmaße der Feier als anmaßende Machtdemonstration. Er sieht in ihr gerade das, was Dietler ein »entrepreneurial feast« nennt, den Versuch, durch ostentativ großartige Gastfreiheit eine hierarchisch überlegene Position einzunehmen, und fühlt sich selbst entsprechend herabgesetzt. Þórólfrs Entschuldigung für seinen Fauxpas fasst diese unterschiedlichen Sichtweisen in Worte: »Þórólfr [...] bað, at konungr skyldi svá virða, sem honum hafði til gengit, at hann hafði fyrir því haft fjölmenni svá mikit, at þat væri konungi vegsemð, en ekki fyrir kapps sakir við hann« (29; »Thorolf [...] bat, der König möge die Sache nach dem beurteilen, worum es ihm selbst gegangen sei: dass er deswegen so viele Leute bei sich gehabt habe, um dem König Ehre zu machen, und nicht, um sich mit ihm zu messen«). Der König lässt sich versöhnlich stimmen, doch die Beleidigung sitzt tief. Das macht es den Hildiríðrsöhnen später leicht, Haraldr – bei einem bescheideneren Gastmahl – einzureden, Þórólfr sehe sich in der Tat selber in der Position eines Königs (K. 12, 29–32).

Taktische Fragen der Festpolitik sind nicht die einzigen Probleme, die mit der Ausrichtung von Festen und Gastmählern einhergehen können. Die Hildiríðrsöhne sprechen gegenüber dem König ein weiteres an (32): Er könne nicht mit dem nötigen großen Gefolge im Norden umherreisen, um die angeblich aufsässigen Nordnorweger unter Kontrolle zu halten, da der karge Landstrich kein Heer unterhalten könne. Dass große Feiern und Gastaufnahmen selbst ohne königlichen Besuch und für führende Familien auf Island einen organisatorischen und finanziellen Kraftakt darstellen, wird sogar in der *Laxdæla saga* deutlich, deren Protagonisten materielle Sorgen ganz fern liegen: Für zwei ihrer großen Feste, Óláfr feilans Hochzeit und das Erbmahl der Hǫskuldssöhne zu Ehren des verstorbenen Vaters, wird der Zeitpunkt eigens so gewählt, dass die Beschaffung der benötigten Mittel gelingen kann, also jeweils im Herbst und mit genügend Zeit zur Vorbereitung (K. 7, 11; K. 27, 74). Für weniger wohlhabende Familien können

⁴²⁹ Vgl. auch Beck (2001b: 175).

nicht erst Feste, sondern schon die gebotene alltägliche Gastfreundschaft zum Problem werden. Dies klingt etwa in der Formulierung der *Vápnfirðinga saga* an, dass einem ihrer Charaktere vor lauter Freigebigkeit (»fyrir þegnskapar sakar«, K. 1, 23) das Vermögen ausgegangen sei. Exemplarisch wird das Problem im *Ófeigs þáttr* (K. 6 und 7 der *Ljósvetninga saga*) behandelt. So sehr die ärmeren Thingleute von Guðmundr inn ríki wirtschaftlich unter dessen ausgedehnten Aufenthalten auf ihren Höfen leiden, das Angebot seines wohlhabenderen Thingmanns Ófeigr, Guðmundr an ihrer Statt für die gesamte Dauer seines Besuchs in ihrer von Missernte geplagten Gegend aufzunehmen, schlagen sie doch aus: So klein, den ehrenvollen Gast gar nicht zu empfangen, wollen sie sich nicht machen. Stattdessen quartiert sich der listige Ófeigr mit einigen anderen der Thingmänner nun selbst einmal bei Guðmundr ein, um ihm zu zeigen, welche Belastung es schon für einen reichen Hof bedeutet, 30 Männer und ihre verfressensten Pferde mehrere Tage durchzufüttern. Auch wenn es noch einiger offener Worte bedarf, kann Guðmundr so auf eine für alle Beteiligten nicht allzu ehrenrührige Weise dazu bewegt werden, die Besuche bei seinen ärmeren Gefolgsleuten auf ein verträgliches Maß zu reduzieren.

In der *Fljótsdæla saga* schließlich bittet eine zuvor als äußerst ehrenhaft eingeführte, keineswegs geizige Frau ihren Mann, den Hof zu verlegen, »því at hun þóttist eigi halda mega risnu sinni fyrir atkvæmdar sakir« (K. 10, 240; »weil sie glaubte, ihre prächtige und gastfreie Lebensart wegen des [vielen] Besuchs nicht aufrechterhalten zu können«).⁴³⁰ Man befindet sich hier tatsächlich in einer Zwickmühle, denn sowohl Reichtum als auch Gastfreiheit sind elementar für die Sicherung des sozialen Standes; ist beides zugleich nicht haltbar, bleibt nur, sich den Gästen zu entziehen, die abzuweisen eine Schande wäre. Denn wenn das Fest auch die größte unmittelbare Außenwirkung erzielt, sind doch die alltägliche Gastfreundschaft⁴³¹ gegenüber Reisenden, Abhängigen, Verwandten und Freunden und die bereitwillige Aufnahme in irgendeiner Form bedürftiger oder besonders fähiger Menschen in den eigenen Hausstand nicht weniger von Bedeutung für Status und Ehre.

⁴³⁰ In der älteren Droplaugarsona s., deren Stoff hier verarbeitet wird, findet dieser Umzug aus anderen Gründen statt, nämlich um näher bei den eigenen Thingleuten und damit sicherer vor Feinden zu leben (166). Möglicherweise haben bei der Umdeutung des jüngeren Textes auch die sich verschärfenden wirtschaftlichen Probleme des ausgehenden Mittelalters bzw. der frühen Neuzeit ihre Spuren hinterlassen.

⁴³¹ Damit ist hier die Aufnahme und Bewirtung von Menschen außerhalb eines unmittelbar festlichen Kontexts gemeint. Die Grenzen sind jedoch in Einzelfällen fließend, da der Alltag auch als zugunsten des Festlichen ausgesetzt gelten kann, wenn etwa eine Gastaufnahme am Rande von Spielen stattfindet oder eine höhergestellte Person zu Besuch kommt.

B.1.2.3 »Bell den Gast nicht an und bespucke ihn nicht am Tor«⁴³².

Alltägliche Gastfreiheit: Konventionen, Status- und Charakterfragen

Konventionen

Eldz er þorð, þeims inn er kominn
oc á kné kalinn
matar oc váða er manni þorð
þeim er hefir um fiall farið.⁴³³

Feuer braucht, wer hereingekommen ist
und kalte Knie hat;
Essen und Kleidung braucht der Mensch,
der im Gebirge unterwegs war.

Die Anleitung zu guter Gastfreundschaft aus den ersten Strophen der *Hávamál* ist auch für die Isländersagas paradigmatisch. Für die häufig durchfrozen und durchnässt ankommenden Gäste wird ein großes Feuer entfacht, oder man räumt ihnen einen Platz im Kreis der Hofleute um die bereits angeheizte Feuerstelle; die nasse Kleidung wird entgegengenommen, zum Trocknen ins Warme gehängt und den Reisenden für die Zwischenzeit trockene Kleidung gegeben; das Abendessen wird gebracht; häufig ist auch von Gesprächen mit dem Gastgeber und dem Austauschen von Neuigkeiten die Rede, bevor man den Gästen ihre Schlafplätze zuweist. Am nächsten Morgen wird ihnen meist noch ein Morgentrunke oder Frühstück gegeben, bevor sie sich wieder auf den Weg machen, sofern es das Wetter erlaubt. Ist es zu schlecht, ist der Gast idealerweise zu beherbergen, bis eine gefahrlose Weiterreise möglich ist.

Anders als bei Festen ist hier also häufig von der Speisung der Gäste die Rede. Was ihnen gereicht wird, wird allerdings nur berichtet, wenn es erzählerischen Anlass dazu gibt, wie etwa die Dürftigkeit des Servierten im Rahmen schlechter Gastfreundschaft. Ähnlich wie beim Katalog des guten Festes müssen nicht alle genannten Punkte aufgezählt werden, um eine Aufnahme als angemessen oder gut zu kennzeichnen; insbesondere das Herrichten von Feuern als erster Schritt kann auch alleine stehen. Oft wird wieder nur bemerkt, dass jemand gut oder sogar hervorragend aufgenommen worden sei.

Die *Grágás* regelt die Aufnahme von Gästen genau, und dies nicht nur im Sinne der Verpflichtung zur Gastfreundschaft, wie sie in einem dünn besiedelten Land ohne professionelle Herbergen für die Mobilität der Bewohner und unter Umständen für das Überleben nötig war. Sie setzt auch Grenzen der Gastfreiheit, um unkontrolliertes Herumziehen hilfsbedürftiger

⁴³² »Gest þú né geyia né á grind hrækir«, *Hávamál* 135, Edda (39).

⁴³³ *Hávamál* 3, Edda (17).

Menschen zu unterbinden. So ist festgehalten, welche Gruppen in welchem Umfang aufzunehmen und zu bewirten waren und wie lange jeweils die Aufnahme dauern sollte.⁴³⁴ Von solchen Einschränkungen ist den Isländersagas nichts anzumerken: Ein Problem stellt ausschließlich die Weigerung dar, Gäste zu empfangen oder Reisende zu beherbergen; gewährte Gastfreundschaft dagegen wird umso positiver bewertet, je großzügiger und gegebenenfalls langfristiger sie ausfällt. Die Grenzen zwischen der Beherbergung von Gästen und der Annahme neuer Hofmitglieder erscheinen dann fließend, wenn es den Texten allgemein um den Willen und das Vermögen dazu geht, andere aufzunehmen und zu versorgen.

Gastfreiheit und Status

Exemplarisch sei ein Beispiel aus der *Grettis saga* genannt. In Verbindung mit dem Prozess gegen Þorgeirr Hávarsson führt die Saga dessen Verwandten und Fürsprecher Þorgils Arason mit der Information ein, er sei der mächtigste Häuptling im Westfjord-Viertel gewesen, und fährt dann fort (K. 26, 91): »Hann var svá mikill þegnskaparmaður, at hann gaf hverjum frjálsum manni mat, svá lengi sem þiggja vildi; varð af þessu jafnan fjölmennt á Reykjahólum; hafði Þorgils rausn mikla af búnaði sínum. Hann var góðgjarn maður ok forvitri« (»Er war ein so freigebiger⁴³⁵ Mensch, dass er jedem Freien Essen gab, so lange dieser es annehmen wollte; deshalb hielten sich immer viele Leute auf Reykjahólar auf. Þorgils genoss wegen seiner Hofführung großes Ansehen. Er war ein redlicher und sehr verständiger Mann«).

In der *Laxdæla saga* wird die Ankunft der großen Landnehmerin Unnr djúpúðga auf Island beschrieben, wo ihre Brüder sich bereits angesiedelt haben:

Síðan fór hon á fund Helga, bróður síns, með tuttugu menn. Ok er hon kom þar, gekk hann á mót henni ok bauð henni til sín við tíunda mann. Hon svarar reiðuliga og kvazk eigi vitat hafa, at hann væri slíkt lítilmenni, ok ferr í brott; ætlar hon nú at sækja heim Björn, bróður sinn, í Breiðafjörð. Ok er hann spyr til ferða hennar, þá ferr hann í mót henni með fjölmenni ok fagnar henni vel ok bauð henni til sín með öllu liði sínu, því at hann kunni veglyndi systur sinnar; þat líkaði henni allvel, og þakkaði honum stórmennsku sína. Hon var þar um vetrinn, ok var henni veitt it stórmannligsta, því at efni váru gnóg, en fé eigi sparat. (K. 5, 8f.)

Dann machte sie sich mit zwanzig Mann auf den Weg zu ihrem Bruder Helgi. Und als sie dort ankam, ging er ihr entgegen und lud sie mit zehn Mann zu sich ein. Sie antwortet zornig und sagte, sie habe nicht gewusst, dass er ein so geringer Mann sei, und reist ab; nun will sie ihren Bruder Björn im Breiðafjörð aufsuchen. Und als er von ihrer Fahrt erfährt, da reist er ihr mit vielen Leuten entgegen und heißt sie willkommen und lädt sie mit ihrem ganzen Gefolge zu sich ein, denn er kannte den vornehmen Stolz seiner Schwester; das gefiel ihr sehr gut, und sie dankte ihm für seine Großzügigkeit⁴³⁶. Sie blieb dort den Winter über und wurde aufs Großzügigste bewirtet, denn es gab genug an Mitteln, und es wurde nicht am Besitz gespart.

⁴³⁴ Vgl. Grágás, Konungsbók I (8, 24, 26f.) und II (178), Staðarhólsbók (31f.).

⁴³⁵ Auch hier ist bereits die lexikalische Ebene aufschlussreich: *þegn* bedeutet ›freier, unabhängiger Mann‹; *þegnskapr*, d.h. die Art (Gesinnung, Benehmen) des freien Mannes, ist gleichbedeutend mit Großzügigkeit und Freigebigkeit.

⁴³⁶ *Stórmennska*, d.h. die Art eines großen Mannes, ist gleichbedeutend mit Freigebigkeit.

Eine großzügige Aufnahme ist also auch im Alltag für Gast wie Gastgeber gleichermaßen ehrenvoll und notwendiger Ausdruck des vornehmen Standes beider. Andererseits kann gerade auch die Aufnahme Hilfsbedürftiger den Status des Gastgebers heben. Statt dass wie zwischen Gleichgestellten wechselseitig ein hoher Rang bestätigt würde, wird hier dem Helfer die Hilfe durch das Lob des Aufgenommenen vergolten, der zu seinem guten Ruf als gastfreier, großzügiger Mensch beiträgt. Dieses Tauschmittel der guten und entsprechend das Drohmittel der schlechten Nachrede wird in den Texten unwilligen Gastgebern gegenüber auch ganz direkt eingesetzt. So konfrontiert Hrappr in der *Brennu-Njáls saga* (K. 87, 210f.) einen sich sträubenden Wirt mit den Worten: »Mjök þykki mér ok logit frá þér, [...] er þat var sagt, at þú tækir við öllum þeim, er þik bæði, ok engi maðr væri jafnágætr sem þú. Mun ek því í móti mæla, ef þú tekr eigi við mér« (»Es scheint mir auch eine dicke Lüge über dich zu sein, [...] dass gesagt wurde, du nähmst alle auf, die dich darum bäten, und kein anderer sei so vornehm und angesehen wie du. Dem werde ich widersprechen, wenn du mich nicht aufnimmst«) – und bekommt den Aufenthalt prompt zugebilligt.⁴³⁷

Nach ähnlichem Muster verläuft ein Wortwechsel der *Bárðar saga* (K. 11, 139) zwischen dem Titelhelden (unter dem Decknamen Gestr) und einem Bauernsohn:

»Villtu þá,« segir Gestr, »veita mér vist í vetr?« »Ekki er ek ráðinn í því,« segir Eiðr. »Litla geri þér yðr, uppvaxandi menn,« segir Gestr, »at þér átækizt eigi at gefa einum manni mat nökkurar vikur, enda skal ek fara í burt ok bera hróðr þinn, hvar sem ek kem.« Eiðr mælti: »Hví skaltu eigi vera hér í vetr heldr en fara í burt á náttarþeli?«

»Willst du mir dann,« sagt Gestr, »den Winter über Aufenthalt gewähren?« »Darüber habe ich nicht zu bestimmen«, sagt Eiðr. »Klein macht ihr euch, ihr aufstrebenden jungen Männer«, sagt Gestr, »dass ihr es nicht einmal auf eure Kappe nehmt, einem einzigen Mann für ein paar Wochen Essen zu geben, und dabei werde ich [dann] von hier fortgehen und dein Loblied singen, wo ich auch hinkomme.« Eiðr sagte: »Warum sollst du nicht lieber den Winter über hier bleiben, als im Nachtfrost weiterzureisen?«

Hier wird die Aufnahme insgesamt mit dem Essen paraphrasiert, das der Hausherr oder Gastgeber dem Ankömmling gewährt. Diese Denkfigur ist nicht jeder Gastaufnahme der Isländersagas anzumerken, aber im Textkorpus insgesamt wie auch in den Gesetzen sehr präsent (s. dazu B.1.3.1).

Wie außerordentlich wichtig die Gewährung angemessener Gastfreundschaft für das Selbstverständnis der um Ehre und Ansehen bemühten Sagaprotagonisten ist, zeigt sich auch in einer Episode der *Brennu-Njáls saga*, in deren Mittelpunkt Hallgerðr steht, die Frau Gunnarrs von

⁴³⁷ Das Druckmittel der Ehrminderung kann entsprechend auch eingesetzt werden, wenn es nicht um Unterkunft und Verpflegung, sondern um Versteck oder Schutz vor Verfolgern geht; so bringt derselbe Mann in K. 88 der *Brennu-Njáls* s. (216) einen Unbeteiligten dazu, ihn zu verbergen, indem er droht, sich sonst vor den Augen des unwilligen Helfers zu dessen Schande erschlagen zu lassen.

Hlíðarendi. Sie handelt in ungewöhnlich pointierter Weise von der weiblichen Seite der Nahrungswirtschaft – und der Ehre.

Verluste an Käse und Ehre: Zur *Brennu-Njáls saga*, Kapitel 47–51 (120–133)

Ausgangspunkt des Erzählstrangs ist ein schlechtes Jahr mit einer Missernte an Heu und folgender Hungersnot. Die Hauptpersonen sind als reiche Bauern nicht unmittelbar betroffen; doch Gunnarr hilft den Ärmern und verteilt seine Vorräte an Bedürftige, bis schließlich auch auf seinem Hof die Nahrung zur Neige geht. Gunnarr versucht, bei seinem ebenfalls reichen Nachbarn Otkell Nachschub zu kaufen, doch obwohl Otkell über große Vorräte verfügt,⁴³⁸ verweigert er sich allen Angeboten; Gunnarr muss seine Leute davon abhalten, Otkell das Benötigte mit Gewalt zu nehmen. Stattdessen springt Njáll, auch auf Aufforderung seiner Frau Bergþóra hin, seinem Freund Gunnarr mit einem großzügigen Geschenk an Nahrung und Heu zur Seite.

Njáll, Bergþóra und Gunnarr werden so als sozial kompetente, hilfsbereite und großzügige Menschen beschrieben. Auch Gunnarrs Frau Hallgerðr ist nicht geizig, im Gegenteil: Sie bewegt sich auf dem schmalen Grad zwischen Freigebigkeit und Verschwendungssucht.⁴³⁹ Dies ist immer ein problematischer Bereich: Großzügigkeit, Gastfreundschaft und Freigebigkeit, die sich in einer agrarischen Gesellschaft zuallererst im Bereich der Nahrung äußern, sind einerseits unabkömmlich für die Zugehörigkeit zur politisch aktiven, tonangebenden Oberschicht. Doch wer seine Ressourcen durch allzu große Freigebigkeit und übertriebene Statusdemonstration erschöpft und verarmt, kann seiner Verantwortung im Gemeinwesen nicht länger gerecht werden und ist letztendlich nicht fähig, eine herausragende Stellung auszufüllen. Eine gute Ehefrau ist daher immer auch eine gute Wirtschaftlerin, die die Balance zwischen Freigebigkeit und Verschwendung wahren kann, denn die Verwaltung der Vorräte untersteht insbesondere der Frau des Hauses.⁴⁴⁰ Hallgerðr nun zeigt im Verlauf der Saga immer wieder, dass ihr eben diese zentrale weibliche Eigenschaft fehlt. Ihre erste Ehe mit einem weniger wohlhabenden Mann scheitert an diesem Punkt (K. 11, 33–35): Ein Streit über Hallgerðrs Haushaltsführung und die leeren Vorratskammern eskaliert, ihr Mann schlägt sie, und sie lässt ihn dafür von einem Sklaven tö-

⁴³⁸ Dies wird später (K. 48, 123) sehr deutlich, als Otkell dem Niederbrennen eines gut bestückten Vorratshauses keine große Bedeutung beimisst (»Hann varð vel við skaðann«, »er nahm den Schaden gelassen hin«).

⁴³⁹ Als noch unverheiratete Frau wird sie von der Saga einführend als »qrlynd« (K. 9, 29; »freigebig, nicht sparsam, verschwenderisch«) bezeichnet, entsprechende Charakterisierungen wiederholen sich später, z.B. als »fengsöm ok stórlynd« (K. 11, 33; »auf reichliche Vorräte in der Wirtschaft bedacht [das Wort kann auch für besonders umsichtige Wirtschaftsweise stehen] und hochherzig/freigebig«), vgl. auch (K. 34, 90).

⁴⁴⁰ Vgl. z.B. Meulengracht Sørensen (231f.) mit einem Verweis auf die entsprechende gesetzliche Regelung der männlichen und weiblichen Zuständigkeitsbereiche. Entsprechend ist es in der am Ende von B.1.2.2 angeführten Passage der *Fljótssdæla* s. die Frau des Hauses, die auf die unausgeglichene Haushaltsbilanz aufmerksam macht und den nötigen Umzug anregt.

ten. Bei Hallgerðrs zweiter, von ihr selbst gewünschten Heirat verzichtet sie darauf, die Aufsicht über die Hauswirtschaft zu übernehmen (K. 14, 45).

In ihrer dritten Ehe mit Gunnarr schließlich fehlt es Hallgerðr zunächst an nichts, weder an Respekt noch an ausreichenden Gütern für ihre Art der Lebens- und Haushaltsführung. Doch nun wird sie durch die Hungersnot und die Hilfsbereitschaft ihres Mannes in eine für sie untragbare Lage gebracht. Denn Gunnarr lädt eine große Reisegesellschaft von Thingfahrern zum Aufenthalt auf seinem Hof ein mit dem Versprechen, sie auch auf ihrer Rückreise wieder zu beherbergen.⁴⁴¹ Solche großzügigen Einladungen stehen dem Haushalt gut zu Gesicht, doch sind mittlerweile trotz Njálls Hilfe die Vorräte wieder knapp geworden: Fleisch ist genügend vorhanden, aber es fehlt an Milchprodukten. Hallgerðr zwingt deshalb einen ihrer Knechte, auf dem Hof jenes Otkell, der Gunnarr den Kauf von Lebensmitteln verweigerte, eine große Menge an Butter und Käse zu stehlen, um damit die zurückerwarteten Gäste bewirten zu können.

Dass im Frühling am ehesten noch Fleisch vorrätig ist, Milchprodukte dagegen knapp werden, lässt sich plausibel aus der schlechten Heuernte des Vorjahres erklären. Unterernährte Tiere geben weniger lange in den Herbst und Winter hinein Milch, andererseits muss mehr Vieh als gewöhnlich geschlachtet werden, um den übrigen Bestand zu retten, bis die Weiden wieder genügend Futter liefern. Hallgerðrs Fähigkeiten als Wirtschafterin müssen mit der Milchknappheit also nichts zu tun haben. Trotzdem fällt diese am stärksten auf sie zurück: Die Saga teilt es nicht unmittelbar mit, weil es für Leser und Hörer selbstverständlich war, doch für das bessere Verständnis des Textes ist hier daran zu erinnern, dass die Milchverarbeitung und -bevorratung gänzlich im Kompetenzbereich der Frauen lag.⁴⁴² Sie trugen damit in der stark auf die Milchproduktion ausgerichteten Nahrungswirtschaft eine enorme Verantwortung und konnten sich dementsprechend auf diesem Gebiet auch öffentlich profilieren. Wenn Rückschlüsse aus der Volkskunde auf die Welt der Sagas auch nur mit äußerster Vorsicht zu ziehen sind, sei in diesem Zusammenhang doch auf eine volkswissenschaftliche Untersuchung hingewiesen. Ann Helene Bolstad Skjelbred⁴⁴³ hat für die traditionelle Milchwirtschaft in Norwegen aufgezeigt, wie eng die Ver-

⁴⁴¹ In der Grágás, Konungsbók I (27) und Staðarhólsbók (31f.) ist die gesetzliche Verpflichtung festgehalten, Reisende auf dem Weg zum oder vom Frühlingsthing aufzunehmen, doch gab es Höchstgrenzen dafür, wie viele Gäste ein Hof im Verhältnis zur Anzahl der Bewohner unterbringen musste. Gunnarrs Aufforderung an eine sehr große Gruppe von Thingfahrern, auf dem Rückweg wieder bei ihm Aufenthalt zu nehmen, geht über das Maß an Gastfreiheit hinaus, das dem mittelalterlichen Publikum der Saga als verpflichtend bekannt war, und zeigt ihn als freigebigen Menschen.

⁴⁴² Dass diese noch im neuzeitlichen Europa weitverbreitete kulturelle Zuschreibung auch für die altnordische Welt galt, ist nicht nur den vielen Textstellen der Isländersagas zu entnehmen, in denen ausschließlich Frauen beim Melken gezeigt werden, sondern auch der Grágás, die festschreibt, dass die Milchproduktion in den Zuständigkeitsbereich der Frau fällt, wenn sie nach der Heirat die Leitung des Hofwesens ›innan stock‹, ›im Inneren des Hauses‹ übernehmen möchte, wie es ihr Recht ist; vgl. Konungsbók II (44), Staðarhólsbók (173). Vgl. ferner z.B. Jochens (122f.).

⁴⁴³ Bolstad Skjelbred (1994).

antwortung für Milch als Grundnahrungsmittel mit dem gesellschaftlichen Stand der einzelnen Hausfrau verbunden war. »A lack in quantity meant a shortage of food for the household during the long, non-productive period of the year, and showed that the women had failed in their responsibilities in this respect. It showed a deficiency in expected competence [...]«⁴⁴⁴. Ob die Kühe gut milchten oder krank wurden, ob die Vorräte an Milch, Butter und Käse reichlich oder knapp waren und wessen Käse oder Butter am schönsten war und am besten schmeckte, all das wirkte stark auf das Ansehen der Hausfrau zurück. Soziale Zusammenkünfte und Feste boten eine Gelegenheit zur öffentlichen Demonstration des milchhandwerklichen Könnens, das mit dem anderer Frauen verglichen, bewertet und eingestuft wurde. »Not much imagination is needed to understand how such events could, and did, rank the housewives of the community according to their perceived competence, or lack of it, in relation to dairy products«⁴⁴⁵.

In der Saga sieht sich Hallgerðr mit der Aussicht konfrontiert, einer großen Gruppe an Gästen sagen zu müssen, Milchspeisen hätte sie keine anzubieten, und sich daraufhin womöglich Geiz, Ärmlichkeit oder Inkompetenz im wichtigsten weiblichen Aufgabenbereich nachsagen lassen zu müssen. Sie, eine extrem stolze Frau, die sich stark über ihren Reichtum und ihre Freigebigkeit definiert, steht also vor der Wahl, eine Schmälerung ihres Rufes hinzunehmen – oder zu stehlen. Sie entscheidet sich für den Diebstahl. Der losgeschickte Sklave ist erfolgreich und bringt ihr die gewünschten zwei Pferdelaadungen Käse und Butter, doch der Versuch Hallgerðrs, ihr Gesicht zu wahren, misslingt: Gunnarr erkennt die Milchspeisen als gestohlen, spricht dies vor versammelter Tischgemeinschaft aus und gibt Hallgerðr eine Ohrfeige. Hallgerðr entsteht also eine weitaus schlimmere Kränkung und ein größerer Verlust an Ehre, als sie es für eine mangelhafte Bewirtung hätte befürchten müssen.

Letztlich wird Gunnarr die Handgreiflichkeit gegen seine Frau, wie schon deren erster Mann, mit dem Leben bezahlen. Er schließt zwar zunächst einen Vergleich mit dem Nachbarn, doch der Zwist bricht bald wieder auf und markiert den Beginn einer Entwicklung, die Gunnarr das Leben kosten wird. An deren Ende spielt ihr Beginn noch einmal entscheidend in die Handlung hinein (K. 77, 189): Als Gunnarr im Kampf die Bogensehne reißt und Hallgerðr ihm aus einer Strähne ihres langen Haares eine neue drehen soll, rächt sie die Ohrfeige, indem sie ihm ihre Hilfe verweigert. Ohne seinen Bogen steht Gunnarr gegen die Überzahl der Angreifer auf verlorenem Posten und wird getötet.

Der frühere Streit um leere Vorratskammern und das folgende Ende von Hallgerðrs erster Ehe weist in mehrerer Hinsicht auf die Geschichte ihrer dritten Ehe voraus. Sobald Gunnarr

⁴⁴⁴ Bolstad Skjelbred (1994: 202).

⁴⁴⁵ Bolstad Skjelbred (1994: 203).

zuschlägt und Hallgerðr ihre Vergeltung ankündigt, weiß oder ahnt das Publikum, dass auch Gunnarr schließlich unter ihrer Beteiligung zu Tode kommen wird. Interessant ist auch der Vergleich des jeweiligen Mangels in den Vorratskammern: Mit Fisch und Getreide sind es in der ersten Episode Produkte, die in den männlichen Arbeitsbereich fallen, aber aufgrund Hallgerðrs Großzügigkeit zu früh verbraucht sind; nun sind es Nahrungsmittel, die dem weiblichen Arbeitsbereich angehören, aber aufgrund äußerer Umstände und der Freigebigkeit Gunnarrs ausgehen. Obwohl die Ursache des Ehestreits, die fehlenden Vorräte, hier also nicht mehr unmittelbar in Hallgerðrs Verantwortung liegt, stellt die zweite Episode das härtere Urteil der Saga über ihren Charakter dar. Großzügigkeit und der Wunsch, standesgemäß in einen entsprechend reichen und gastfreien Haushalt hinein verheiratet zu sein, sind Zeichen des idealtypischen, immer auch auf das Ansehen der eigenen Sippe bezogenen weiblichen Ehrgefühls. Hallgerðr beendet ihre unpassende erste Ehe auf die falsche Weise, nicht jedoch aus den falschen Motiven.⁴⁴⁶ Später aber kontrastiert die Saga Gunnarrs Rechtschaffenheit, sein zurückhaltendes Auftreten und eine Freigebigkeit, die sich aus protochristlicher Nächsten- und Armenliebe speist, mit Hallgerðrs krimineller Energie, ihrem Ehrgeiz und einer allzu stark auf den eigenen Gewinn an Ehre abzielenden, letztlich egoistischen Großzügigkeit.

Hallgerðrs späte Vergeltung an Gunnarr wird dadurch noch stärker ins Unrecht gesetzt als der Mordauftrag gegen ihren ersten Mann. Denn nicht, dass Hallgerðr sich für erlittenes Unrecht rächt, wird von der Saga verurteilt⁴⁴⁷; dies tun auch andere Frauen der Isländersagas, im Gegensatz zu Hallgerðr teils eigenhändig, und werden dafür positiv bewertet.⁴⁴⁸ Das Problem ist einerseits der Anlass, der nun, innerhalb einer wunschgemäßen Ehe und im Vergleich zu ihrer eigenen Übertretung,⁴⁴⁹ gering erscheinen muss; andererseits ihr extremes, sehr persönliches und damit für die Saga asoziales Ehrgefühl, das sie zuungunsten der eigenen Sippe und wider einen ihr sozial ebenbürtigen und guten Ehemann handeln lässt. Letztlich ist Hallgerðrs problematischer Ehrbegriff ein Aspekt ihrer Unfähigkeit, der gesellschaftlich festgeschriebenen weiblichen Rolle gerecht zu werden, wie sie es auf ihre Weise, aber vergebens versucht. Sie ist schön, klug und freigebig, aber keine gute Wirtschaftlerin; und sie hat ein starkes Ehrempfinden,

⁴⁴⁶ Vgl. Meulengracht Sørensen (1993: 231). Dass Hallgerðr von der Saga die Berechtigung zur Ablehnung dieser Ehe eingeräumt wird, zeigt sich auch darin, dass der weise Hrútr diese von Anfang an als unpassend und unglücklich einstuft (32).

⁴⁴⁷ Unmittelbar durch Gunnarrs Mutter (K. 77, 189), eine positive Gestalt, die ihr in einer der grundsätzlich selbst erfüllenden Prophezeiungen bzw. Verfluchungen Unglück und Schande wünscht. Danach muss Hallgerðr den ehelichen Hof verlassen und wird von der Saga ins erzählerische Abseits gedrängt. Es folgen nur noch zwei, rein negative Erwähnungen ihrer Person: Sie lässt sich auf eine Affäre mit einem Verbrecher ein (K. 88, 220) und fällt wegen ihrer Zanksucht auf eine List der Njállssöhne herein, die Gegenseite zu Beleidigungen zu provozieren und dadurch straffällig werden zu lassen (K. 91, 228f.).

⁴⁴⁸ Vgl. Meulengracht Sørensen (1993: 236–238).

⁴⁴⁹ Nahrungsdiebstahl konnte laut Grágás, Konungsbók II (165) die strenge Acht, also die Gesetzlosigkeit nach sich ziehen und brachte dementsprechende Schande für die gesamte Sippe mit sich.

wie es Frauen als Wächterinnen über die Familienehre brauchen, bezieht dieses jedoch ausschließlich auf sich selbst. Dass sie, die einmal einer Rivalin Unweiblichkeit vorwirft (K. 35, 91), selber aber an der Erfüllung der weiblichen Rolle scheitert, gerade das stark mit Weiblichkeit konnotierte Nahrungsmittel Milch stehlen lässt, um den äußeren Schein zu wahren, setzt diese Zwiespältigkeit sehr prägnant ins Bild.

Nicht nur Gunnarr, sondern auch Otkell und seine Hausgenossen kommen dem Diebstahl schließlich auf die Schliche. In einem kriminalistischen Zwischenspiel werden Bettlerinnen losgeschickt, um festzustellen, was man auf den einzelnen Höfen wohl am ehesten weggeben und damit aus dem Haus schaffen wolle. Die großen Stücke Käse, die sie von Hallgerðr bekommen, passen genau in die Käseform der bestohlenen Hausfrau – die einzige Käseform der Isländersagas. Anlässlich der ungewöhnlich differenzierten Darstellung eines problematischen Frauencharakters kommt also auch ein Stück sonst unsichtbarer weiblicher Arbeitswirklichkeit zum Vorschein.

Hallgerðr ist für die Saga keine rein negative Figur, insbesondere ist sie nicht einfach ein Typus der bösen Frau, sondern eine komplex gezeichnete Persönlichkeit. Wenn auch die *Njáls saga*, deren Aussageabsichten von christlicher Ethik geprägt sind, Hallgerðrs ostentative mit Gunnarrs selbstloser Freigebigkeit kontrastiert, wird Großzügigkeit doch auch hier grundsätzlich positiv gesehen, solange sie nicht mit den falschen Mitteln betrieben wird. Dass überhaupt eine zwiespältige Figur wie Hallgerðr wiederholt als freigebig bezeichnet wird, ist ungewöhnlich und lenkt die Aufmerksamkeit gerade auf die Differenzierungen, welche die Saga hier trifft. In aller Regel nämlich ist Großzügigkeit für die Isländersagas das untrügliche Zeichen eines guten Menschen.

»Gewaschen und satt reite der Mann zum Thing, wenn er auch nicht allzu gut gekleidet ist«⁴⁵⁰.

Vermögens- und Charakterfragen

Dies gilt zunächst unabhängig von Status und Reichtum. Andererseits sind für viele Isländersagas Charakter und Wesen eines Menschen und sein finanzieller wie sozialer Status gerade nicht voneinander zu trennen, sondern bedingen sich gegenseitig.⁴⁵¹ Da die Isländersagas sich über-

⁴⁵⁰ Hávamál 61, Edda (26): »Þveginn oc mettr ríði maðr þingi at, þótt hann séð væddr til vel«.

⁴⁵¹ Hier gibt es allerdings verschiedene, die Oberschicht legitimierende wie auch ihr gegenüber kritische Tendenzen. Während etwa, wie oben erläutert, die Hrafnkels s. Reichtum und Macht als unwillkürliche Folge eines entsprechenden Wesens darstellt, spricht die Gísla s. immer wieder von der selbstlosen, mutigen und großzügigen Unterstützung, die der Titelheld als Gesetzloser von gewöhnlichen und sogar armen Leuten erfährt, und der teils aus taktischen Gründen, teils feige und kleinlich verweigerten Hilfe der Großen.

wiegend im Horizont einer Oberschicht abspielen, gehören Mangel und Nahrungsknappheit zur meist negativ besetzten Folie des Anderen, vor der sich das Eigene entfaltet. Armut und die Unfähigkeit, Gäste zu bewirten, erscheint gelegentlich als bedrohliche Perspektive, die es abzuwenden gilt. Selbst wenn der soziale Abstieg tatsächlich bevorsteht, scheinen die Protagonisten weniger um ihr physisches Wohlergehen besorgt als um ihr gesellschaftliches Ansehen.⁴⁵² Solche Sorgen sind charakteristisch für eine Textwelt, in der physischer Hunger nicht thematisiert wird – mit wenigen Ausnahmen wie der höchst ungewöhnlichen *Flóamanna saga*, die die Geschichte eines Schiffbruches vor Grönland erzählt. Hier nehmen die tägliche Nahrungssuche, die Entbehrungen und sogar deren psychische Auswirkungen breiten Raum ein.⁴⁵³ Einige andere Texte berichten in kürzerer Form von Nahrungsmangel in Ausnahmesituationen wie Flucht⁴⁵⁴ oder der Erkundung neuer Gebiete⁴⁵⁵. Häufiger ist die Rede von schlechten Ernten und Hungersnöten. Solche allgemeinen Mangelzeiten bleiben jedoch stets im Hintergrund, ohne die Protagonisten unmittelbar zu betreffen;⁴⁵⁶ sie erklären lediglich bestimmte Aspekte der Handlung, motivieren beispielsweise Konflikte um Nahrungsressourcen⁴⁵⁷ oder scheinen sogar nur zur zeitlichen Verortung zu dienen.⁴⁵⁸

⁴⁵² In der Eiríks s. (K. 3, 408) etwa heißt es über eine einflussreiche, aber verarmende Familie: »Nökkuru síðar hafði Þorbjörn haustboð, sem han átti vanða til, því at han var stórmenni mikit« (»Kurz darauf lud Þorbjörn zu einem Herbstgelage, wie er es gewohnt war, denn er war ein sehr bedeutender Mann«). Dieses letzte Fest auf Island, das noch einmal den alten Status untermauert, dient dem Gastgeber für die Ankündigung an seine Freunde, er werde lieber nach Grönland auswandern und dort ein neues Auskommen suchen, als seine Sippe – durch Armut – zu entehren (409, »svívirða«).

⁴⁵³ Bezeichnenderweise wird es dem Oberhaupt der schiffbrüchigen Fahrgemeinschaft, nachdem schließlich besiedeltes Gebiet erreicht ist, als Schande angerechnet, dass er in Elend und Not geraten sei (K. 25, 305).

⁴⁵⁴ Bezüglich des Physischen ungewöhnlich realistisch berichtet die Gísla s. von der Flucht der jungen Vésteinnsöhne nach ihrer Vatterache an Þorkell (K. 29, 92f.) Nach zehn Tagen, während derer sie sich in der Wildnis versteckt haben, kommen sie zur Wohnstatt ihrer Tante Auðr und bitten sie um Hilfe. Auðr kann sie nicht aufnehmen – der Erschlagene war ihr Schwager und ihr Mann Gísli wäre den Mördern seines Bruders gegenüber zur Rache verpflichtet –, schickt sie aber zu einem befreundeten Hof und gibt ihnen Lebensmittel mit. »Nú fara sveinarnir í skóga þá, er þeir megu eigi finnask, ok neyta matar, því at þeir höfðu lengi matar misst, ok leggjask síðan niðr at sofa, er þeir váru mettir, því at þeir váru mjök syfjaðir« (93; »Nun gehen die Jungen in die Wälder, wo sie nicht gefunden werden können, und verzehren das Essen, denn es hatte ihnen lange an Nahrung gefehlt, und legen sich dann zum Schlafen nieder, als sie satt waren, denn sie waren sehr erschöpft«).

⁴⁵⁵ So in der Eiríks s. auf dem Weg nach Vínland in Nordamerika mit der typisch kurzen, vom Physischen abstrahierenden Wendung »gerðisk illt til matarins« (K. 8, 425; »das Essen wurde ihnen knapp, ging ihnen aus«). Wie gravierend der Mangel ist, lässt sich lediglich daraus erschließen, dass die Fahrgemeinschaft offenbar längere Zeit um Essen betet.

⁴⁵⁶ Dies wurde bereits an der oben referierten Passage der Njáls s. deutlich: Während allgemeinen Lebensmittelmangels kommt von den Großen der Gegend lediglich Gunnarr in Schwierigkeiten, und dies nur aufgrund seiner selbstlosen Freigebigkeit; es erscheint jedoch selbstverständlich, dass er in keine tatsächliche Not gerät, sondern sich lediglich die Beschaffung von Nachschub verkompliziert hat.

⁴⁵⁷ Besonders deutlich wird dies im zwölften Kapitel der Grettis s. Dort ist die Rede von einer viele Jahre dauernden Hungersnot, die schlimmer gewesen sei als alle, die später folgten (28). Es bleibt bei dieser Bemerkung, von den konkreten Auswirkungen oder Hungertoten ist keine Rede. Ihren Platz in der Saga hat die Hungersnot nicht als historisches Ereignis, sondern als Hintergrund des Kampfes bei Rífsker, der um einen gestrandeten Wal ausgetragen wird (28–33). Sie wird von der Saga ausschließlich als ein Moment eingeführt, das den bereits bestehenden Streit um Land und Strandrechte bis zum erbitterten offenen Kampf verschärft.

⁴⁵⁸ So wohl im 13. Kapitel der Vápnfirðinga s. (47), wo die Erwähnung eines Hungerfrühlings ansonsten zusammenhanglos vor dem Tod des Brodd-Helgi referenziert wird; allerdings würde diese Zeitangabe von derjenigen

Für die Protagonisten ist Armut und Hunger in der Regel also keine reale Bedrohung – dafür aber eine schwer beleidigende Unterstellung, die geeignet ist, die eigene (Standes-)Identität zu untergraben. Die verschiedentlich geäußerte Beleidigung als Hungerleider impliziert immer auch, dass der Betreffende keine oder keine angemessene soziale Rolle erfüllen könne. Mit den Mitteln wird dem anderen zugleich der Wille zur Freigebigkeit, also ein freigebiges und damit vornehmes Wesen abgesprochen. Hallgerðr etwa hält ihrem ersten Ehemann im Streit um ihre großzügige Wirtschaftsweise entgegen, seine Familie habe sich ihr Vermögen wohl erhungern müssen,⁴⁵⁹ wovon er sich so provoziert fühlt, dass er sie schlägt. Hier werden Reichtum und Freigebigkeit einerseits, Armut, Kleinmut und Geiz andererseits miteinander gleichgesetzt und entsprechend bewertet.

In diesem Punkt lassen sich in den verschiedenen Texten jedoch sehr unterschiedliche Tendenzen, außerdem Differenzen zwischen Figuren- und Textaussage feststellen. Wenn Armut und Mangel einerseits als Negativfolie des würdigen Menschseins instrumentalisiert oder schlichtweg ignoriert werden, findet sich andernorts die Verachtung des Armen gerade negativen Figuren in den Mund gelegt und dadurch bereits kritisiert. Während die gute Abstammung fast immer von elementarer Bedeutung für das gute Wesen des Einzelnen bleibt, ist der Bezug zwischen (gutem) Charakter und Freigebigkeit einerseits, Wohlstand andererseits weniger eindeutig festgeschrieben. Exemplarisch ist hier die *Bandamanna saga* zu nennen, die den Standesdünkel der eingesessenen, führenden Sippen mit den Fähigkeiten und dem Scharfsinn derer kontrastiert, die von jenen als arme Schlucker oder Emporkömmlinge verachtet werden. An ihrem erzählerischen Höhepunkt bringt der scharfzüngige Egill Skúlason – ein für einen Thingfährer verhältnismäßig armer Mann – eine Reihe von Häuptlingen zum Schweigen, die gegen einen zu ihren Ungunsten ausgegangenen Schiedsspruch zu protestieren versuchen. Einer von ihnen, Hermundr Illugason, bringt folgenden verbalen Gegenangriff vor:

»Þetta er sem annat, þat er þú lýgr, Egill, þat þú sagðir á vetri, er þú komt heim ofan, þaðan er ek hafða boðit þér heim ór hrakbúinu um jól, ok vartu því feginn, sem ván var at. En er úti váru jólin, þá ógladdisk þú, sem ván var, ok hugðir illt til at fara heim í sultinn, en er ek fann þat, þá bauð ek þér at vera þar með annan mann, ok þáttu þat ok vart feginn. En um várit eptir páska, er þú komt heim til Borgar, sagðir þú, er dait hefði fyrir mér þrír tigur klakahrossa ok hefði öll etin verit.« Egill svarar: »Ekki ætla ek, at ofsögur mætti segja frá vanhöldum þínum, en annathvart ætla ek, at etin væri af þeim fá eða engi. En vitu þat allir menn, at mik ok fólk mitt skortir aldri mat, þó at misjafnt sé fjárhagr minn hægr, en þau ein eru kynni heima at þín, er þú þarft ekki at taka til orðs á.« (K. 10, 353, M-Redaktion)

»Wie immer verbreitest du Lügen, Egill, genau wie in der Geschichte im Winter, als du nach Hause kamst, nachdem ich dich über Weihnachten aus deiner armseligen Hütte befreit und dich zu mir eingeladen hatte, worüber du dich gefreut hast, wie es nicht anders zu erwarten gewesen

der isländischen Annalen um ein Jahr abweichen, vgl. ebd., Fußnote 4. Es ist außerdem denkbar, dass im folgenden, nur fragmentarisch erhaltenen Kapitel noch einmal Bezug auf die Mangelzeit genommen wurde.

⁴⁵⁹ »Ekki fer ek at því, þóttú hafir svelt þik til fjár ok faðir þinn«, Brennu-Njáls s. (K. 11, 33).

war. Aber als Weihnachten vorbei war, da bekamst du schlechte Laune, was ja vorherzusehen war, und hattest keine Lust, wieder in dein Hungerloch zurückzukehren, und als ich das mitbekam, da bot ich dir an, mit einem deiner Männer dazubleiben, und das nahmst du an und warst froh darüber. Im Frühling aber, nach Ostern, als du nach Borg zurückkamst, da hast du behauptet, bei mir seien von den Pferden, die sich im Winter draußen ihr Futter suchen, dreißig gestorben, und sie seien alle gegessen worden!«

Egill erwidert: »Ich glaube nicht, dass man übertreiben könnte, wenn man deine Misswirtschaft beschreiben wollte, aber ich glaube, dass keins von den Pferden gegessen wurde, und wenn, dann nur ein paar. Andererseits weiß jeder, dass es bei mir und meinen Leuten niemals an Essen mangelt, auch wenn das Geld etwas knapp sein sollte, während die Verhältnisse bei dir zu Hause ja auf jeden Fall so sind, dass du wohl besser den Mund hältst.«⁴⁶⁰

Hermundr versucht zunächst, sich in die hierarchisch überlegene Position des großzügigen Brotgebers gegenüber dem zur Gegengabe Unfähigen, Abhängigen zu bringen. Dann soll dem so Degradierten jede soziale Befähigung – und damit das Mitspracherecht – abgesprochen werden: Die Beschimpfung als Hungerleider, der weder fähig noch willens ist, Verantwortung für seinen Haushalt zu übernehmen, soll dem Angegriffenen auf moralischer Ebene die Rechtsfähigkeit entziehen, die formal von dem Vermögen abhing, die Seinen zu versorgen. Damit einher geht die Bezeichnung als Lügner und Verleumder, was vor dem Hintergrund der zuvor gewährten Gastfreundschaft umso schwerer wiegt. Der angeblich von Egill erhobene Vorwurf hat es tatsächlich in sich, denn Hermundr hätte demnach so viele Bestimmungen des Christenrechts gebrochen wie in einem Essakt wohl überhaupt möglich: Wenn Egill diese Geschichte nach Ostern verbreitet hat, liegt es nahe anzunehmen, dass die 30 Pferde zumindest teilweise während der Fastenzeit gegessen wurden, in der schon der Verzehr von Fleisch unter Androhung der Landesverweisung verboten war,⁴⁶¹ ganz zu schweigen von solch großen Mengen ohnehin tabuisierten Pferdefleisches, auf dessen Konsum alleine ebenfalls bereits Landesverweisung stand.⁴⁶² Obendrein scheinen die Tiere draußen, also außerhalb menschlicher Aufsicht gestorben zu sein, und nach der *Grágás* sollten Tiere nicht verzehrt werden, die unter zweifelhaften Umständen verendet waren.⁴⁶³

Seine Versorgungssouveränität und damit Rechtsfähigkeit verteidigt Egill explizit. Den ihm unterstellten, rechtsrelevanten Vorwurf an den anderen will er so nicht geäußert haben, lässt ihn aber soweit im Raum stehen, dass er dem Anwurf des Hungerleidens und -leidenlassens die moralische Grundlage entziehen kann: Misswirtschaft mit einem großen Vermögen sei allemal schlimmer als Schwierigkeiten beim Auskommen mit einem kleinen. Seine Apologie der Armut führt Egill in der Erwiderung an einen anderen der Häuptlinge fort:

⁴⁶⁰ Zitiert nach der sehr pointierten Übersetzung von Kruse (2011: 335f.).

⁴⁶¹ Vgl. *Grágás*, *Konungsbók I* (32f.), *Staðarhólsbók* (41f.).

⁴⁶² Vgl. *Grágás*, *Konungsbók I* (34f.), *Staðarhólsbók* (43).

⁴⁶³ Verzehrt werden durfte, was selbst geschlachtet oder aus bekannter (Unfall-)Ursache gestorben war; vgl. *Grágás*, *Konungsbók I* (34), *Staðarhólsbók* (43).

»[...] Þat er ok satt, at ek á jafnan óhægt í búi, ok spari ek við engan mann mat, en þú ert matsinkr, ok er þat til marks, at þú átt bolla þann, er Matsæll heitir, ok kemr engi sá til garðs, at viti, hvat í er, nema þú einn. Nú samir mér, at hjón mín hafi þá hart, er eigi er til, en þeim samir verr at svelta hjón sín, er ekki skortir, ok hygg þú at, hvern sá er.« (K. 10, 354f., M-Redaktion)

»[...] Es ist auch wahr, dass ich so meine Mühe habe mit dem Hof, doch geize ich niemandem gegenüber mit dem Essen, du aber bist ein alter Geizhals, was das angeht, und es ist bezeichnend, dass du diese Schale besitzt, die ›Gesegnete Mahlzeit‹ heißt, und keiner deiner Gäste hat jemals erfahren, was darin ist; nur du allein weißt es. Man kann es mir doch nicht vorwerfen, wenn ich meine Leute mal etwas knapp halten muss, wenn nun einmal nichts da ist, aber die, die ihre Leute hungern lassen, wenn es an gar nichts fehlt, die sind viel übler, und jetzt denk mal nach, wer so einer ist.«⁴⁶⁴

Wenn sie auch nicht die Wohlhabendsten seien, gäben sie doch jedem Essen, soviel eben da sei – gerade mit dieser Gemeinsamkeit zwischen ihnen hat Ófeigr Skíðason zuvor Egill geschmeichelt, um ihn zum Verbündeten gegen die Mächtigen und Reichen zu gewinnen.⁴⁶⁵ Bei einer solchen Freigebigkeit trotz beschränkter Mittel geht es nicht mehr um hohen gesellschaftlichen Status, der in der *Bandamanna saga* eher gegen einen Menschen zu sprechen scheint, sondern um guten Charakter – moralischen Status –, und dieser wird höher bewertet als Reichtum und unmittelbarer politischer Einfluss. Auch in anderen Isländersagas ist Reichtum keine Voraussetzung für ein nobles Wesen; Großmut und Freigebigkeit können dem Ärmeren vielmehr mindestens so hoch angerechnet werden wie dem Reichen, der mit seiner Gastfreiheit womöglich Statuspolitik betreibt und den sie im Verhältnis weniger kostet.

Umso mehr gilt das, wenn die Gastfreundschaft Geächteten und Verfolgten gewährt wird. Die Beherbergung Gesetzloser war selbst ein Gesetzesbruch; unabhängig von einer offiziellen Verurteilung war mit dem Zorn der Verfolger zu rechnen. Dennoch Hilfe zu leisten oder den Gejagten sogar aufzunehmen, kann einerseits den hohen sozialen Status und die Macht dessen demonstrieren, der sich vor gesetzlicher Verfolgung, kostspieligen Vergleichen oder bewaffneten Auseinandersetzungen nicht zu fürchten braucht. Je geringer der Stand des Helfers, desto mehr zeugt die Hilfeleistung von besonderem Mut, der das Ethos der Gastfreiheit über die eigene ökonomische und körperliche Sicherheit stellt. Die Beispiele hierfür sind zahlreich; insbesondere die *Gísla saga* ist voll von lobenden Berichten über die Hilfe, die der Titelheld gerade von einfachen Leuten erhält. Doch auch die aristokratisch angehauchte *Laxdæla saga* (K. 14f., 30–36) hat anlässlich der Flucht des Fischers Þórólfr nach dem Totschlag an Hallr, einem Mann

⁴⁶⁴ Kruse (2011: 337).

⁴⁶⁵ »er mér sagt, at þú sparir við engan mann mat ok sér rausnarmaðr ok okkr sé ekki ólíkt farit, hvárrtveggi maðrinn ættstórr ok góðr af sínu, en óhægr fjárhagrinn« (K. 8, 332, M-Redaktion); »Man sagte mir, du würdest jedermann reichlich bewirten und seiest ein großzügiger und freigebiger Mensch, und wir seien einander nicht unähnlich. Beide sind wir von bedeutender Herkunft und auch selbst recht tüchtig, wenn auch das Geld bisweilen etwas knapp ist«, Kruse (322). Während Vermögen und gesellschaftlicher Einfluss für diese Saga wenig oder nichts über den charakterlichen Wert eines Menschen aussagen, bleibt die gute Herkunft auch hier von entscheidender Bedeutung.

aus mächtiger Familie, Entsprechendes zu berichten. Den ersten Winter kommt Þórólfr bei einer Frau namens Vigdís unter, einer entfernten Verwandten von nicht allzu hohem Stand. Hallrs Familie kommt ihm jedoch auf die Spur, und Vigdís' feiger und geiziger Mann möchte den unwillkommenen Gast an seine Verfolger verkaufen. Seine Frau schickt Þórólfr deshalb zu einem mächtigeren Verwandten, Þórólfr rauðnefr. Er nimmt seinen Namensvetter nicht nur gut bei sich auf, »því at þar var allra manna gisting« (K. 15, 35; »weil dort jeder gastliche Aufnahme fand«), eine Formel hohen Lobes; angesichts seines Status kann er ihn dauerhaft und in aller Offenheit als einen seiner Hausleute bei sich behalten. Vigdís wiederum bekommt von Þórólfr rauðnefr – und durch ihn von der Saga – große Anerkennung für ihren Mut: »[Þ]ykki mér Vigdísi þetta mál drengiliga hafa farit; er þat mikill harmr, er þvílík kona skal hafa svá ósköruligt gjafirð« (35; »Ich finde, Vigdís hat diese Sache hochherzig betrieben; es ist sehr traurig, dass eine solche Frau so schlecht verheiratet sein soll«).

»Nicht nah, sag ich, ist's zu des Freigebigen Haus«⁴⁶⁶. Geiz

Einig sind sich die Isländersagas also darin, dass Gastfreundlichkeit und Freigebigkeit sichere Zeichen eines ehrenvollen Charakters sind; uneins sind sie nur darüber, ob ein solcher eher unter den Großen oder bei den kleinen Leuten zu finden sein wird. Völlige Übereinstimmung herrscht dagegen beim Gegenteil der Großzügigkeit: Geiz ist nicht nur unehrenhaft, sondern auch lächerlich und wird umso negativer bewertet, je reicher der Geizkragen ist – die zweite oben angeführte Replik Egills in der *Bandamanna saga* bringt es auf den Punkt. Der geizige Reiche ist ein gängiger Typus der altisländischen Literatur. Seine wohl pointierteste Ausformung ist der Bauer Skafnartungr im 1. Kapitel der Fornaldarsaga *Gautreks saga* (4f.), der sich bei Tisch die Kapuze über die Augen zieht, um nicht mit ansehen zu müssen, wie ein Gast von seinem Essen isst. Aber auch die Isländersagas portraituren den Geiz mit satirischer Schärfe. In der *Hávarðar saga* nimmt Steinþorr auf Eyrr den Titelhelden mitsamt der Gruppe junger Männer auf, die diesem bei der Rache an einem mächtigen Mann zur Seite standen (K. 13, 332f.). Steinþorrs Gastfreiheit kann als exemplarisch gelten, sowohl was seine Motive angeht – er unterstützt die schwächere Seite in deren gerechten Sache – als auch in ihrer Ausführung: Als Absicherung gegen Übergriffe der Gegner halten sich bei ihm nicht weniger als 60 Krieger »í goðum fagnaði ok með miklum kostnaði« (K. 13, 336; »gut und mit großem Aufwand bewirtet«) auf. Unter diesen Umständen gehen bald die Vorräte zur Neige. Steinþorr will sich deswegen an seinen Schwager Atli wenden, der das genaue Gegenteil des freigebigen Helden verkörpert:

⁴⁶⁶ Schier (1996: 236), »kveðka skammt meðal skata húsa«, aus Str. 20 der Arinbjarnarkviða, Egils s. (K. 78, 265).

Atli var manna minnstr ok vesalligastr, ok svá er sagt, at þar eptir væri skaplyndi hans, at hann var inn mesti vesalingr, en var þó stórra manna ok svá auðugr, at hann vissi varla aura sinna tal; hafði Þórdís verit gipt Atla til fjár. [...] Atli tímdi ekki at halda vinnumenn; vann hann bæði nótt ok dag slíkt er hann mátti. Hann var ok svá einþykkr, at hann vildi hvárki eiga við aðra menn gott né illt. Hann var inn mesti búmaðr. Hann átti útibúr mikit; var þar í alls konar gæði. Þar váru inni hlaðar stórir ok alls konar slátr, skreið ok ostar ok allt þat, er hafa þurfti. Atli hafði þar gort sæng sína, ok lágu þau þar hverja nótt. (K. 15, 341f.)

Atli war ein sehr kleiner und kümmerlicher Mann, und es wird gesagt, dass auch sein Charakter danach war und dass er der erbärmlichste Mensch war, und doch stammte er von großen Leuten ab und war so reich, dass er selbst kaum noch wusste, wie viel Geld er hatte; Þórdís [Steinþorrs Schwester] war ihm des Geldes wegen verheiratet worden. [...] Atli brachte es nicht über sich, Arbeiter zu beschäftigen; er arbeitete Tag und Nacht, soviel er konnte. Er war auch ein solcher Eigenbrötler, dass er mit anderen weder Gutes noch Schlechtes teilen wollte. Er war ein sehr guter Wirtschaftler. Er besaß ein großes Vorratshaus; darin waren alle möglichen guten Dinge. Es waren große Stapel darin, alle Arten von Fleisch, Trockenfisch und Käse und alles, was man brauchte. Atli hatte dort sein Bett gemacht, und dort schlief das Ehepaar jede Nacht.

Die burleske Erzählfreude, die dem Leser eine außergewöhnliche Aufzählung guten Essens beschert, bei dem der Geizhals schläft wie der Drache auf seinem Hort, setzt sich im Folgenden fort (K. 15 und 16, 342–345). Als Atli eines Morgens Steinþorr und dessen Leute auf seinen Hof zusteuern sieht, wartet er nicht, bis sie ihn womöglich um etwas bitten können; noch im Nachthemd läuft er davon und versteckt sich vor dem unwillkommenen Besuch in einem Heuhaufen. Da Frost herrscht und es seine Zeit dauert, bis auf Geheiß seiner großzügigen Frau der gesamte Inhalt des Vorratshauses auf das Schiff ihres Bruders geschafft und dessen Gefolge aufgebrochen ist, kommt er schließlich völlig durchfrozen zurück. Angesichts der leeren Kammer überzieht er Frau und Schwager mit Beschimpfungen und Verwünschungen und sieht sich bereits am Hungertuch nagen. Als aber Þórdís ihn zu sich ins Bett holt, »um ihn aufzuwärmen«, setzt eine erstaunliche Verwandlung ein: Innerhalb kürzester Zeit ist Atli von Geiz und asozialem Wesen geheilt. Fortan unterstützt er Steinþorr, wo er kann. Statt leblosen Guts beherbergt sein Vorratshaus bald Steinþorrs Leute (K. 18, 347), Atli beweist Kriegerqualitäten (K. 20 und 21, 349–52) und gilt für den Rest seines Lebens als »inn beztí drengr« (K. 22, 355; etwa »guter Kerl, Ehrenmann«).⁴⁶⁷

Nicht immer steht, was den Geiz betrifft, die Komik so sehr im Vordergrund. Selten kann er so leicht kuriert werden wie in diesem Schwank, aber Anlass zu Kritik und Häme ist er stets. Die Bedeutung und Wertschätzung von Gastfreiheit und alimentärer Großzügigkeit schlägt sich so auch in ihrem Gegenbild nieder, dem asozialen, mal auch komischen, mal nur verächtlichen Geiz.

⁴⁶⁷ Auffallend an Atli sind einige Gemeinsamkeiten zu Egill Skalla-Grimsson, zu dessen problematischen Charakterzügen auch ein gewisser Geiz gehört. Atli erweist sich im Weiteren als zauberkundig, Egill beherrscht Runenzauber, und beide beißen einem Gegner die Kehle durch (wie es in den als jünger geltenden Sagas mehrere, insbesondere andersweltliche Figuren tun, s. B.3.2). Es wäre eine Untersuchung wert, ob und inwiefern der Geiz auch mit Zauberei und andersweltlichen Zügen in Verbindung gebracht wird.

B.1.3 Mahl und Gemeinschaft

B.1.3.1 »Mit halbem Brot und dem Becher zur Neige gewann ich mir einen Gefährten«⁴⁶⁸.

Das Mahl als konstituierende Institution der sozialen Welt

Mahlzeiten strukturierten den Tag, ihre Nennung ist daher auch als Zeitangabe zu verstehen. Berichtet zum Beispiel die *Eyrbyggja saga* (K. 61, 165f.) von einem Mann namens Þrandr, der innerhalb eines Tages von seinem Hof zum Goden Snorri nach Tunga eilt und dort ankommt, als Snorri gerade zu Tisch sitzt, das heißt nicht allzu spät am Abend, wird damit seine Reisezeit bemessen und die übermenschliche Schnelligkeit des Gestaltenwechslers illustriert. Doch dass Neuankömmlinge in den Sagas den Hofherren häufig bei der Abendmahlzeit aufsuchen – unter Umständen auch dann, wenn sie schon früher angekommen sind –⁴⁶⁹ und bei Königen meist vorstellig werden, wenn der Monarch morgens oder abends zu Tisch sitzt, hat noch einen anderen Grund. Im wikingerzeitlichen und mittelalterlichen Skandinavien hatte der Tag zwei Mahlzeiten:⁴⁷⁰ *Dagverðr* oder *dogurðr* wird nicht unbedingt gleich nach dem Aufstehen, aber jedenfalls in der Frühe gegessen, bevor man sich zum Hauptarbeitseinsatz des Tages über den Hofgrund verteilt;⁴⁷¹ abends kommt die Hofgemeinschaft zum *nattverðr* wieder zusammen. Anschließend geht man zu Bett, sitzt bei Getränk und Unterhaltung am Feuer beisammen oder macht sich noch einmal zu drängenden Arbeiten wie der Heuernte auf.

Während das Frühstück in den Sagas auch in kleinen Gruppen eingenommen werden kann, je nachdem, wann man sich zu Arbeit oder Reise aufmacht, ist das Abendessen grundsätzlich der tägliche Versammlungspunkt der Hofgemeinschaft. Zu spät zum Essen zu kommen ist ein ungern gesehener Verstoß gegen die Sitten.⁴⁷² Beim Essen und Trinken – oder bereits beim obligatorischen Händewaschen vor Tisch –⁴⁷³ werden auch Neuigkeiten ausgetauscht. Wenn ein Ankömmling von einem Kampf mit einem Bären, Hügelbewohner oder Riesen berichten kann, den

⁴⁶⁸ »með hálfom hleif oc með hóllo kerí fecc ec mér fêlaga«, *Hávamál* 52, *Edda* (25).

⁴⁶⁹ Vgl. z. B. *Laxdæla s.* (K. 15, 34f.).

⁴⁷⁰ Vgl. Beck (2001: 172f.); Øye (1980: 25).

⁴⁷¹ Die Isländersagas geben in diesem Punkt kein einheitliches Bild. Öfters wird deutlich, dass die Frühmahlzeit nicht unbedingt als Beginn des Arbeitstages gesehen wird; insbesondere etwa in der Formulierung der Hrafnkels s.: »Þá var jafnær rismálum ok dagmálum« (K. 8, 126; »Es war gerade zwischen Aufstehzeit und Frühmahlzeit«; eine Magd schilt im Folgenden die Untätigkeit derer, die noch im Bett liegen) und in der Víga-Glúms s. (K. 7, 24), in der die scheinbare Untauglichkeit des jungen Helden mit dem Satz illustriert wird, er schlafe jeden Tag bis zur Frühmahlzeit. Die Existenz dieser zu einem etwas späteren Zeitpunkt als unser Frühstück stattfindenden Mahlzeit bedeutet jedoch nicht unbedingt, dass man den ersten Teil des Tagwerks ohne Stärkung aufnahm: Häufig ist zu lesen, dass vor dem Frühstück gearbeitet oder eine Reiseetappe bewältigt wird, aber auch, dass früh zu Arbeit oder Weiterreise Aufbrechenden zuvor eigens etwas zu Essen gebracht wird.

⁴⁷² Vgl. etwa *Grettis s.* (K. 18, 59) und *Hallfreðar s.* (K. 6, 162), dort als Verstoß gegen die Regeln des Gefolges am norwegischen Königshof, wie sie in der *Hirðskrá* festgehalten sind, vgl. ebd., Fußnote 1.

⁴⁷³ Außerhalb des Festzeremoniells erscheint diese Sitte nur ausnahmsweise in den Texten, vgl. jedoch *Grettis s.* (K. 37, 125).

er draußen im Dunkeln oder unter der Erde ausgefochten hat, während die anderen am Herdfeuer beisammensaßen,⁴⁷⁴ baut die jeweilige Szene auch auf Kontrasten auf: Hell und dunkel, innen und außen, Sicherheit und Gefahr, Maulheldentum und Unglauben der Stubenhocker und die alleine und oft geradezu heimlich verübte Tat des Helden verstärken sich gegenseitig in ihrer Wirkung. Die Funktion der Mahlzeit, die gesamte Hofgemeinschaft zu versammeln, wird in den Texten häufig auch plottechnisch und dramaturgisch genutzt. Kommt etwa ein Verfolgter zur Essenszeit auf einem Hof an und trifft außerhalb der Halle eine der aufwartenden Frauen, die ihn daraufhin vor den allzu zahlreichen Augen verstecken muss und sich selber nichts anmerken lassen darf, bezieht der Text daraus einerseits Spannung, andererseits eine Möglichkeit zur Charakterisierung der betreffenden Frau sowie ihrer Beziehung zu ihrem später eingeweihten Mann.⁴⁷⁵ Das gemeinsame Essen als ein Bereich, der einerseits in der Kompetenz der Frauen liegt, andererseits den gesamten Hof oder, im Fest, einen noch größeren Personenkreis versammelt, ist für die Protagonistinnen der Sagas auch eine Bühne, auf der sie sich vor größtmöglichem Publikum Gehör verschaffen: Sei es, um eine rechtliche Transaktion vor möglichst vielen Zeugen zu tätigen, wie es Unnr in der *Laxdæla saga* tut, (s. oben, B.1.2.1), oder um säumige Familienmitglieder an eine unerfüllte Rachepflicht zu erinnern.⁴⁷⁶ Nachdem Njalls Frau Bergþóra die Schmähverse zu Ohren gekommen sind, die ihre Rivalin Hallgerðr über ihren Mann und ihre Söhne dichten hat lassen, bringt sie die Angelegenheit beim Essen zur Sprache: »Bergþóra mælti, er menn sátu yfir borðum: ›Gjafir eru yðr gefnar feðgum, ok verðið þér litlir drengir af, nema þér launið.‹ ›Hvernig eru gjafir þær?‹ segir Skarpheðinn. ›Þér synir mínir eiguð allir eina gjöf saman: þér eruð kallaðir taðskegglingar, en bóndi minn karl inn skegglausi‹« (*Njáls saga* K. 44, 114; »Bergþóra sagte, als die Leute zu Tisch saßen: ›Euch Brüdern und eurem Vater wurden Geschenke gemacht, und da wärt ihr ein paar elende Bürschchen, wenn ihr sie nicht vergeltet.‹ ›Was sind das für Geschenke?‹ sagt Skarpheðinn. ›Ihr, meine Söhne, habt alle zu-

⁴⁷⁴ Vgl. z.B. Grettis s. (K. 18, 59; K. 21, 74–78); Vatnsdæla s. (K. 3, 6–11); Fljótsdæla s. (229f.).

⁴⁷⁵ Vgl. K. 19 der Flóamanna s. (269–271); in der Harðar s. (K. 38, 89–92) kommt eine Flüchtige mit ihrem Kind kurz vor den Mördern ihres Mannes auf einem Hof an; die Frau des Hauses – sie ist die Schwester des Erschlagenen – versteckt ihre Schwägerin und bewirtet den eintreffenden Trupp ohne erkennbare Gemütsbewegung. Dass die Verfolgten hier jeweils von der Bäuerin in einem Vorratshaus (*útibúr*) versteckt werden, zeigt übrigens wiederum die besondere Zuständigkeit der Frau des Hauses für die Nahrungsvorräte. Der Zugang zu den Vorratsräumen erscheint in den Texten nicht als strikt den Frauen vorbehalten, offenbar aber ist dort am wenigsten mit anderen zu rechnen bzw. steht es in der Macht der Hausfrau, diese Räume vor unbefugtem Zutritt zu sichern. – Das gemeinsame Essen, das alle draußen Beschäftigten ins Haus holt, ist auch eine der erzählerischen Möglichkeiten, in den nicht-öffentlichen Tätigkeitsbereich der Frauen einzutreten. In der Hávarðar s. (295f.) etwa bringt ein junger Mann einige verlorene Schafe zu einem Hof zurück; weil alle im Haus bei Tisch sind, klopft er an, und die Tür wird ihm von der dortigen Wirtschafterin (*matselja*) geöffnet, in die er sich verlieben und dafür schließlich mit dem Leben bezahlen wird.

⁴⁷⁶ Zum Motiv der Ehefrau, Mutter oder auch Tochter, die als Wächterin der Familienehre auftritt und die ausstehende Rache für ein Familienmitglied von ihren Angehörigen einfordert, vgl. Meulengracht Sørensen (1993: 238–246).

sammen das gleiche Geschenk bekommen: Ihr werdet Mistbärtler genannt, und mein Mann der bartlose Alte«). Bergþóra persifliert den Mahlkontext, indem sie die Beleidigungen und die eingeforderte Rache als Geschenke bezeichnet, wie man sie bei einem Gastmahl austauschen würde, das zwischen den verfeindeten Parteien gerade nicht (mehr) stattfindet. Indem sie die Neuigkeit vor dem zum Essen versammelten Hausstand ausspricht, sorgt sie dafür, dass möglichst viele weitere Personen, denen die Ehre des Hauses nicht gleichgültig sein kann, schon durch ihr bloßes Mitwissen moralischen Druck auf ihre Söhne ausüben, sollten diese nicht zügig zur Rache schreiten. Insofern der Erhalt der Ehre in der Welt der Isländersagas letztlich eine Frage des (sozialen) Überlebens ist, sorgt die Hausfrau hier in mehrfacher Hinsicht für Integrität und Fortbestand ihrer Sippe: Nicht nur durch Nahrung und die Versammlung bei Tisch, sondern auch durch den Aufruf zur Verteidigung der Familie nach außen.

Während Bergþóra die Ehrabschneidung umgehend thematisiert, zögert in der *Fóstbræðra saga* Þormóður Kolbrúnarskáld am Hof König Óláfrs, sich gegen die Lügen anderer zu verteidigen. Ein betrügerischer Isländer beansprucht die Ehre für die Erfüllung der Rachepflicht für Þormóðrs Ziehbruder Þorgeirr, und Þormóður schweigt dazu. Erst der Alkohol scheint seine Zunge zu lösen und zu einem Bericht über seine Taten auf Grönland zu bewegen (225). Der eigentliche Auslöser seines Berichtes ist jedoch, dass der König ihm das Trinkhorn zusendet mit der Aufforderung, eine Strophe zu sprechen. Mit der Sendung des Horns bestätigt Óláfr Þormóðrs Zugehörigkeit zur Tischgemeinschaft. Er bedeutet ihm, dass es an ihm ist zu sprechen und der König bereit ist, seine Version der Geschichte zu hören und ihr Glauben zu schenken. Diese unmittelbar soziale, gemeinschaftsstiftende und -versichernde Funktion gemeinsamen Essens und Trinkens ist allen Mahlzeiten und Festen der Isländersagas zu eigen, wenn sie auch nicht überall gleich deutlich zutage tritt und nicht immer als wirksam bestätigt wird.

Das gemeinsame Essen und Trinken als Mittel und Zeichen der Vergemeinschaftung wurde insbesondere in der soziologischen Forschung eingehend diskutiert.⁴⁷⁷ Bei aller Vielzahl der Ansätze und Erklärungsmodelle bleibt der Ausgangspunkt der Überlegungen doch stets der Gleiche:

Durch die Teilnahme an einer Mahlzeit, das Teilen der Nahrung, wird man Mitglied einer Gemeinschaft. Die kollektiv geteilte Nahrung – diese »naturalistische Basis« – verwandelt die Tischpartner in einen sozialen Körper, in eine Gemeinschaft, in eine stabile Gruppe. Der Akt der physischen Einverleibung von Speisen, nach Simmel »das Egoistische« überhaupt, weil die Nahrungsaufnahme »am unbedingtesten und unmittelbarsten auf das Individuum« beschränkt ist, wird durch die Mahlzeit zu einem »soziologischen Gebilde«, das eine »ungeheure sozialisierende Kraft« ausübt [...]. Es gibt unzählige Beispiele dafür, daß durch ein gemeinsames Mahl soziale Zugehörigkeit hergestellt, gefestigt oder besiegelt wird. [...] Die Mahlzeit ist eine Institu-

⁴⁷⁷ Zusammenfassend zur den verschiedenen Ansätzen Barlösius (1999: 165–199).

tion, die scheinbar universelle Bedeutung und Gültigkeit besitzt. Jedenfalls ist keine Gesellschaft bekannt, in der sie nicht existiert. Gleichgültig welche Funktion man ihr zuordnet oder wie man ihre Existenz erklärt, ob beispielsweise mit physischen Notwendigkeiten oder Stilisierungsbedürfnissen, unbestritten ist, daß es keine andere soziale Institution gibt, die in ähnlicher Weise Gleichheit, Gemeinschaft, Zugehörigkeit symbolisiert. Und keine andere Form der Vergemeinschaftung verbindet so stark wie die des gemeinsamen Tisches [...].⁴⁷⁸

Dass, wie für seinen Fachbereich auch der Historiker Gerd Althoff feststellt, »das gemeinsame Mahl ein konstitutives Element sehr vieler, fast möchte man sagen aller Sozialbeziehungen des frühen Mittelalters darstellt«⁴⁷⁹, kommt in den Sagas in beinahe unzähligen Episoden zum Ausdruck und soll hier nur anhand einiger Beispiele allgemein illustriert werden, bevor auf einige Aspekte dieses Themenfeldes genauer eingegangen wird.

Wie Þormóðrs Gefolgschaft im gemeinsamen Trinken mit Óláfr bestätigt wird, findet in der *Laxdæla saga* (K. 40, 123) Kjartans Annäherung an den König und die Bekehrung zu dessen Religion ihren Abschluss im gemeinsamen Mahl: Nachdem sich Kjartan von Óláfr hat taufen lassen und damit nach Ansicht vieler dessen Gefolgsmann geworden ist, lädt der König ihn und Bolli zum königlichen Weihnachtsessen und besiegelt damit neben der religiösen auch die persönliche Gemeinschaft.

Exemplarisch für die Funktion des Mahls, insbesondere des Gastmahls, bei der Etablierung freundschaftlicher Beziehungen ist eine kurze Episode der *Egils saga* (K. 48, 120f.). Auf Wikingfahrt an den Küsten Dänemarks beschließen Þórólfr und Egill, in einer ärmeren Gegend nicht zu plündern. Der Jarl der Gegend, eben noch in Bereitschaft, seine Leute gegen die Wikingers zusammenziehen, bittet die Brüder nun stattdessen zum Gastmahl. Die Qualität der Aufnahme entspricht seinem großzügigen Angebot, so viele ihrer Leute mitzubringen, wie sie wollen: »En er þeir kómu til jarlsins, fagnaði hann þeim vel; var þeim fylgt inn í stofu; var þar þegar inni mungát ok gefit þeim at drekka [...]. Var þar veizla in bezta« (120f.; »Und als sie zum Jarl kamen, empfing er sie gut. Man begleitete sie in die Halle; dort wurde ihnen gleich Bier zu trinken gebracht [...]. Da gab es ein hervorragendes Gastmahl«). Zwei Abende lang wird getrunken, sich unterhalten und geschäkert, dann verabschiedet man sich in Freundschaft.

Auch bei weniger überraschenden Schulterschlüssen sind gegenseitige Einladungen zu Gastmählern für die Isländersagas synonym mit der Freundschaft der Beteiligten. Wie selbstverständlich das eine zum anderen gehört, wird gerade in der Kürze der Formulierungen deutlich: »Vinátta var ok mikil með þeim Óláfi ok Ósvífri ok jafnan heimboð« (*Laxdæla saga* K. 39, 112; »Auch die Freundschaft zwischen Óláfr und Ósvífr war groß, und sie luden sich fortwährend gegenseitig ein«); »Vinátta var þar mikil í millum þeira bræðra ok Vigfúss, ok hofðu sinn

⁴⁷⁸ Barlösius (1999: 165f.).

⁴⁷⁹ Althoff (1990: 24).

vetr hvárir jólaveizlu með öðrum« (*Víga-Glúms saga* K. 3, 8; »Es herrschte große Freundschaft zwischen den Brüdern und Vigfúss, und im Winter luden sie sich abwechselnd gegenseitig zum Julgastmahl ein«).⁴⁸⁰

Deutlich tritt die sozialisierende Wirkung gemeinsamen Essens und Trinkens auch gerade dort hervor, wo eine angespannte oder konflikträchtige Situation zu bewältigen ist, sei es, dass am Vorabend eines Kampfes der Krieger beim gemeinsamen Essen und Trinken die moralische Unterstützung seiner Gemeinschaft erfährt⁴⁸¹ oder aber, dass bei Gastaufnahme oder Fest eine Aussöhnung angestrebt wird. Diese wird einerseits durch die gemeinschaftsstiftende Natur des Anlasses befördert, andererseits stehen, wenn nötig, genügend gemeinsame Verwandte, Bekannte oder angesehene Dritte als Vermittler bereit.⁴⁸²

Alltägliche und außeralltägliche Tischgemeinschaft, Essen und Trinken

Die besondere vergemeinschaftende Wirkung des geteilten Essens und Trinkens ist Mahlzeiten in Hausgemeinschaften, alltäglichen Gastaufnahmen und Festen gleichermaßen zu eigen: Die gemeinsame Mahlzeit gleich welchen Anlasses stellt immer eine Manifestation des sozialen Raumes schlechthin dar. Dennoch handelt es sich bei alltäglicher Mahlzeit einerseits, Fest andererseits um verschiedene Arten der Tischgemeinschaft mit ihren jeweils eigenen Regeln und Inhalten, und dies im sozialen wie im literarischen Sinne.

Die Sagas markieren auch mit der jeweils eingesetzten Nahrungsmotivik eine Unterscheidung der Anlässe, die über die Auswahl der Anwesenden und das Befolgen oder Fehlen eines Festzeremoniells hinausgeht. Wie in Punkt A 3.2 festgestellt wurde, finden sich sowohl abstrakte Aussagen, dass es zu essen gegeben habe, als auch konkrete Erwähnungen fester Speisen und nichtalkoholischer, vorwiegend als Nahrung dienender Getränke wie Milch, Skyr oder verdünnter Molke beinahe ausschließlich in nichtfestlichen Kontexten. Dort ist jedoch nicht nur für permanente Mitglieder eines Haushalts (sowie auch für Fahrgemeinschaften, die in dieser Hinsicht als temporärer Haushalt zu beschreiben sind) vom gemeinsamen Essen die Rede, sondern auch

⁴⁸⁰ Entsprechende sprachliche Formeln der Verbundenheit sind nicht auf die Isländersagas beschränkt: Vgl. Althoff (1990: 15f.) für einige Beispiele des früheren deutschen Mittelalters.

⁴⁸¹ Vgl. z.B. Egils s. (K. 64, 202): Vor einem Holmgang verbringt die Hofgemeinschaft des designierten Holmgängers und Egills Fahrgemeinschaft, die ihn zum Kampf begleiten wird, den Tag gemeinsam beim Trunk; abends kommen ebenfalls zur Unterstützung noch etliche Freunde hinzu, und es wird ein großes Gastmahl gehalten. Wohl eher als Illustration der Verwegenheit des Helden dient das unbeirrte Trinken und Frohsein am Vorabend des angedrohten grausamen Todes in der Finnboga s. (K. 15, 283).

⁴⁸² Als willkürlich herausgegriffenes Beispiel sei das 12. Kapitel der Þórðar s. (220–222) genannt: Die auch als Mittel zur Aussöhnung gedachte Hochzeit zwischen Schwester und Neffen zweier verfeindeter Männer droht zunächst wegen der (das Fest als solches sabotierenden) schlechten Laune des einen und des provokanten Benehmens des anderen – was beiderseits Ressentiments gegen die von anderen betriebenen Versöhnung zum Ausdruck bringt – in erneuten Konflikt und offenen Kampf umzuschlagen, doch durch die Intervention des Bräutigams und des Sohns bzw. Ziehsohns der beiden Gegner kommt es zu einem neuen Vergleich und einer tatsächlichen Aussöhnung.

für unbekannte, teils sogar unerwünschte Gäste. Das Trinken, speziell als das Trinken von Bier zu verstehen, findet im alltäglichen Zusammenhang ebenfalls Erwähnung, etwa im Rahmen des abendlichen Zusammensitzens nach dem Essen, bei Unterredungen zwischen Freunden und guten Bekannten und bei der guten Aufnahme von Reisenden. Wird den Gästen morgens vor der Weiterreise Bier gereicht, erscheint auch dieses Getränk am ehesten als Lebensmittel, während das gesellige Trinken bereits den festlichen Aspekt aufscheinen lässt, der das alkoholische Getränk auszeichnet.

Die Teilnehmer an größeren, als solche benannten Feiern scheinen dagegen kulinarisch meist leer auszugehen: Von Essen ist fast nie die Rede; Bier erscheint zwar immer wieder als für das Fest unabkömmlich, wird aber dennoch nicht in jeder Festbeschreibung konkret erwähnt. Das Trinken an sich kann andererseits bereits in der Wendung erscheinen, dass ein Fest ›getrunken‹, also gefeiert werde. Die mangelnde Auskunftsfreudigkeit der Texte, was feste Speisen betrifft, kann jedoch nicht dahingehend interpretiert werden, dass es bei den teilweise mehrere Tage andauernden Festen des alten Island tatsächlich häufig nichts zu essen gegeben habe.⁴⁸³ Die Unterbetonung des Kulinarischen im Festzusammenhang und die Unterscheidung zwischen alltäglichem Essen (und Trinken) einerseits, festlichem Trinken (und implizitem, aber weitestgehend verschwiegenem Essen) andererseits als offenbar verschieden einzusetzendem literarischem Inventar muss mithin andere Gründe haben.

Eine – nach den in A.3.2.2 referierten Ausführungen Magennis’ naheliegende – Erklärung kann die erzählerische Tradition sein, auf welche die Isländersagas zurückblicken: Während man die ›klassische‹ Hallenszene des Fests im episch-heroisch bewährten Muster des ›Nur-Trinkens‹ belässt, erzählt man das in der Prosaerzählung hinzutretende Alltägliche mit größerem Alltagsrealismus, der auch das gemeinsame Essen literarisch nutzt. Allerdings verlegt sich die Ausgangsfrage nach dem unterschiedlichen Wesen gemeinsamen Essens und gemeinsamen Trinkens damit nur in ein anderes Genre zurück, und es ist noch nichts darüber ausgesagt, warum die Unterscheidung zwischen festlichem Trinken und alltäglichem Essen und Trinken für die Isländersagas, in denen Züge der heroischen Tradition sehr frei adaptiert werden, noch aktuell erscheint.

⁴⁸³ Dagegen spricht bereits die anthropologische Beispiellosigkeit speiseloser Feste, die sich wiederum in der wissenschaftlichen Bestimmung des Wortes niederschlägt. Der Festbegriff nach Brian Hayden (2001: 28) etwa schließt mahlzeitenlose Zusammenkünfte *per definitionem* aus: »[...] I would like to propose that a feast be defined as *any sharing between two or more people of special foods* (i. e., foods not generally served at daily meals) *in a meal for a special purpose or occasion*«.; Michael Dietler (2001: 65) stellt fest: »»Feast« is an analytic rubric used to describe forms of ritual activity that involve the communal consumption of food and drink«. Für das vorliegende Material weisen die vereinzelt, jedoch beiläufigen, also offenbar das Selbstverständliche nennende Erwähnungen von (guten) Speisen auf Festen in die gleiche Richtung. Auch Magennis (1999: 31f.) schließt die Möglichkeit speiseloser Feste gerade für den altnordischen Bereich unter Verweis auf Gegenbeispiele in Isländersagas und eddischer Dichtung sowie bei Tacitus aus.

Tatsächlich lassen die alltäglichen Mahlzeiten der Isländersagas die zweite Seite eines aus der Soziologie wohlbekannten Musters sichtbar werden, das in der Epik nur zur Hälfte aufscheint. Die Grenze, die das gemeinsame Essen und Trinken in Abgrenzung zum Nur-Trinken in den Sagas zieht, ist die des einzelnen Hofhaushalts (mitsamt darin aufgenommener Gäste)⁴⁸⁴. Die zwei unterschiedlich markierten Mahlinstanzen der Isländersagas – Mahlzeit der Hofgemeinschaft mit Essen und Trinken, Fest einer loserer gesellschaftlichen Gruppe mit Getränk – erscheinen somit als Realisierungen der »zwei Quellen des ›Instituts der Tischgemeinschaft‹«⁴⁸⁵, wie sie Eva Barlösius in Anschluss an Max Weber erläutert, nämlich

die Hausgemeinschaft und die vergemeinschaftende Verbrüderung, die durch eine Mahlzeit herbeigeführt werden soll. Bei der ersten Form handelt es sich um die alltägliche Tischgemeinschaft, die der Befriedigung des Nahrungsbedürfnisses dient und die traditionellerweise identisch mit der Hausgemeinschaft war. Diese bildete eine Wirtschaftsgemeinschaft zur Deckung des »regulären Güter- und Arbeitsbedarfs des Alltages« (Weber 1980, S. 214). Das gemeinschaftliche Wirtschaften war im Gegensatz zu den späteren marktvergesellschafteten Wirtschaftsformen, die rein interessenorientierte Beziehungen knüpften, durch ein »sehr kontinuierliches und intensives Gemeinschaftshandeln« und »streng persönliche Pietätsbeziehungen« geprägt (Weber 1980, S. 223 u. 214). [...]

Die alltägliche Tischgemeinschaft kann von ihrem Anlaß, das stets wiederkehrende Bedürfnis nach Nahrung zu stillen, nicht getrennt werden. Bei der zweiten Form der Tischgemeinschaft – der außeralltäglichen – ist genau dies geschehen. Die Nahrungsversorgung tritt in den Hintergrund und die vergemeinschaftenden Qualitäten der sozialen Situation des Essens rücken in den Vordergrund. Diese Form der Tischgemeinschaft soll beispielsweise religiöse oder politische Vergemeinschaftung herbeiführen [...]. Bei der außeralltäglichen Tischgemeinschaft steht also die vergemeinschaftende Wirkung einer Mahlzeit im Zentrum, der ursprüngliche Anlaß, die Nahrungsaufnahme, ist weitgehend abgestreift.⁴⁸⁶

Gerade diese unterschiedliche Fokussierung aktualisieren die Isländersagas, wenn sie Hofgemeinschaften zusammen essen lassen, bei Festen aber von der Nahrung weitgehend absehen. Mit der Erwähnung des (Bier-)Trinkens kann einerseits das spezifisch festliche Element des gemeinsamen Rausches in die Beschreibung eingeführt werden, andererseits auch ein Minimalelement der gemeinsamen Nahrungsaufnahme, das von den egoistischen, peinlichen und destruktiven Aspekten physischen Essens weitestmöglich abstrahiert (s. oben, A.3.2.2).

Dass bei Festen die Mahlzeit in den Hintergrund, die (noch zu leistende oder zu erneuernde, jedenfalls nicht selbstverständliche) Vergemeinschaftung in den Mittelpunkt tritt, sollte jedoch nicht insofern missverstanden werden, dass gemeinsames Essen im Vergleich zum Fest-Trinken

⁴⁸⁴ Kurz zur Rolle des Gasts innerhalb des Haushalts in den Isländersagas vgl. Meulengracht Sørensen (1993: 160f.).

⁴⁸⁵ Barlösius (1999: 170).

⁴⁸⁶ Barlösius (1999: 170f.); die von ihr referenzierte Ausgabe von Max Webers *Wirtschaft und Gesellschaft* entspricht der in dieser Arbeit verwendeten. Bei Max Weber finden sich die dieser Argumentation zugrundeliegenden Hinweise eher verstreut, vgl. Weber (1980: 212–218, 265, auch 598). Auch der Philosoph Ferdinand Fellmann (1997: 35) stellt fest: »Beim Essen geht es neben der Relation zwischen Mensch und Speise um die zwischen den Tischgenossen, die das Verhältnis zur Speise verändert. [...] Beim Gastmahl wird die Nahrungsaufnahme zum bloßen Mittel der Realisierung intersubjektiver Beziehungen«.

das schwächere soziale Zeichen sei; tatsächlich wird mit ihm ein engerer, meist auch vertrauterer oder intimerer Bereich abgesteckt. Dass gemeinsames Essen im Vergleich zum gemeinsamen Trinken als Zeichen größerer sozialer Nähe zu lesen ist, zeigt sich in den Untersuchungen der Anthropologin Mary Douglas. Sie notiert: »The grand operator of the system is the line between intimacy and distance. Those we know at meals we also know at drinks. The meal expresses close friendship. Those we only know at drinks we know less intimately«⁴⁸⁷. Diese Grenzziehung ist ähnlich, jedoch nicht identisch zu derjenigen der Isländersagas. Bei Douglas entscheidet die Nähe zur Person des Gastes über die angemessene Bewirtung; in den Isländersagas ist es, bedingt durch die alltägliche oder festliche Natur des Anlasses, die Natur und die Größe des teilnehmenden Personenkreises, die über die angemessene *Beschreibung* der Bewirtung entscheidet. Werden Gäste in den Haushalt aufgenommen, ist es noch immer der Hausstand, der seine alltägliche Mahlzeit verrichtet; die Gäste essen als temporär dem Hof zugeordnete Personen mit. Bei einem Fest verschiebt sich der Fokus vom gastgebenden Haushalt auf den größeren, mithin sozial loser verbundenen Kreis der Gäste, die nicht mehr als vorübergehend in den Hausstand integriert betrachtet werden können. Entsprechend verwischt sich bei großen Gastaufnahmen, die den Alltag zu einem gewissen Grad auch dann außer Kraft setzen, wenn sie nicht eigentlich festlicher Natur sind, in der Darstellung die Grenze zum Festlichen bzw. zur episch-heroischen Hallenszene. In der oben (B.1.2) referierten Passage der *Hávarðar saga* etwa unterscheidet sich die Szenerie der zahlreich versammelten, großzügig unterhaltenen Krieger wenig von derjenigen des Gefolges an einem Königshof; das Vokabular, mit dem die gute Aufnahme beschrieben wird, entspricht dem von Festbeschreibungen.⁴⁸⁸

Das gemeinsame Essen ist in den Isländersagas also nicht weniger aussagekräftig als das gemeinsame Trinken. Beides kann die sozial konstruktiven Bedeutungen des Teilens von Nahrung transportieren, doch die Darstellung des gemeinsamen Essens ist den alltäglichen, mithin besonders vertrauten und sicheren Beziehungen vorbehalten. Dies rührt wohl auch daher, dass erst im vertrauten Kreis die bei Elias und Magennis angesprochenen negativen Konnotationen des Essens ihre Wirksamkeit verlieren, bzw. dass gerade dadurch die Vertrautheit der Essenden demonstriert wird, dass sie – ohne Egoismus und Peinlichkeiten – ein im Grunde recht gewagtes Unterfangen wie eine gemeinsame Mahlzeit bestehen können.

Bemerkenswert ist, dass der Text die Grenze, die er mittels der Mahlzeit um die Tischgemeinschaft des Hofes zieht, selber nicht übertritt: Text und Rezipient haben an der (im Wortsinn vertraulichen) Essens-Kommunikation nicht teil, sondern bekommen sie quasi nur von außen zu

⁴⁸⁷ Douglas (1975: 256).

⁴⁸⁸ Vgl. dazu Hayden (2001: 28), der für den archäologischen Kontext »the use of foods in a nondomestic pattern« als zentrales Merkmal von Festaktivitäten nennt.

sehen. Denn auch das gemeinsame Essen – Essen also als Mittel und Ausdruck sozialer Bindungen – bleibt, dem Ergebnis Magennis' für die altenglische Literatur analog und seine Argumentation in diesem Punkt stützend, wie das gemeinsame Trinken abstrakt. Man ›isst‹ zwar, man ist anschließend auch ›satt‹, und wo die Handlung es erfordert, wird dem Leser auch mitgeteilt, was auf dem Tisch steht; doch Vokabeln des tatsächlichen Essaktes, etwa ›kauen‹, ›schlucken‹ oder das ausschließlich für den einzelnen Esser selbst bemerkbare und relevante ›schmecken‹, sind bei der Beschreibung einer Mahlzeit in ihrer Funktion als sozialem Fixpunkt völlig ungebrauchlich.

Diesem Umstand liegt jedoch nicht eine Art Körpertabu oder eine universal wirksame Peinlichkeitsschwelle zugrunde. Die Sagas können auch ganz anders erzählen – wo konkrete, auch körperliche Details einer Mahlzeit für den Handlungsverlauf von Bedeutung sind, werden sie genannt, und wo gerade jene negativen, also destruktiven, egoistischen oder peinlichen Konnotationen des physischen Essens aufgerufen werden sollen, die seinen weitgehenden Ausschluss aus der Darstellung des Mahls als Sozialereignis bewirken, ist es den Sagas durchaus möglich, auch ihre Helden explizit in ihrer Materialität und Körperlichkeit zu zeigen, sei es beim Essen oder bei der Ausscheidung. Die Sagas können im Kontext des Essens und Trinkens durchaus alle erzählerischen Register ziehen, doch längst nicht jedes Register ist jeder Thematik angemessen. Wo die soziale Ordnungsfunktion der Mahlzeit aufgerufen werden soll, werden entsprechend nur die gemeinschaftlichen Seiten des Essens erwähnt. Konsequentermaßen belassen es die Texte häufig schon bei der elementaren Tatsache, dass eine Gruppe von Menschen zu diesem Zweck zusammenkommt.

»Gut hast du mich bewirtet, und gut werde ich es lohnen«⁴⁸⁹. Teilen der Nahrung, Bündnis und Gemeinschaft in Isländersagas und Rechtstexten

Wenn die Isländersagas das soziale Essen auch nur aus der Distanz betrachten: Aus einigen ihrer wiederkehrenden Formulierungen wie auch aus einigen gesetzlichen Bestimmungen der *Grágás* und der *Jónsbók* ist abzulesen, dass das konkrete Verteilen von Nahrung als eine zentrale soziale Handlung mit sehr spezifischen Bedeutungen belegt war. Diese kommen vor allem in der oben eingeführten Institution der alltäglichen Tischgemeinschaft, also im Bereich des Hofhaushalts als grundlegender Versorgungsgemeinschaft zum Tragen. Jeder unter dem Gesetz stehende Einwohner Islands musste einem Hof angehören,⁴⁹⁰ und die Zugehörigkeit zu einem Haushalt wird in den Gesetzen und in mehreren Sagas mit der Zugehörigkeit zur Tischgemein-

⁴⁸⁹ »Vel hefir þú mér vist veitt, ok skal ek þat góðu launa«, Flóamanna s. (K. 17, 264). Der Sprecher übernimmt für seinen Gastgeber einen anstehenden Zweikampf, den er gewinnen wird (ein gängiges Plotelement).

⁴⁹⁰ Vgl. Meulengracht Sørensen (1993: 158).

schaft gleichgesetzt. Die *Grágás* beschreibt die Arbeiten, die ein angestellter, also für einen bestimmten Zeitraum aufgenommener und entlohnter Arbeiter »til mat lavna« tun muss (*Konungsbók* I 129, entspr. *Staðarhólsbók* 265; »um sein Essen zu verdienen«),⁴⁹¹ und hält bezüglich möglicher Vertragsbrüche zwischen ihm und dem Bauern unter anderem fest: »Þá er maðr abröt heitin ef honom er eigi deilldr matr at málom þott eitt mál se haldit fyrir honom« (*Konungsbók* I 130, entspr. *Staðarhólsbók* 266; »Ein Mann ist dann [des Haushalts] verwiesen, wenn ihm bei den Mahlzeiten kein Essen gegeben wird, auch wenn es ihm [nur] einmal vorenthalten wird«).⁴⁹² Damit wird deutlicher, was in den Sagas damit gemeint ist, dass jemand bereit sei, einem anderem »Essen zu geben«: nicht nur die Verabreichung einer oder mehrerer Mahlzeiten, sondern die Aufnahme insgesamt, einbezüglich der damit einhergehenden Verpflichtung zu gegenseitigem Schutz und Unterstützung.⁴⁹³

Besonders deutlich wird die Bedeutung des Teilens der Nahrung für die rechtliche Zugehörigkeit zu einer (Hof-)Gemeinschaft in einer Episode der *Bandamanna saga* (K. 2).⁴⁹⁴ Auf dem Hof Oddr Ófeigssons wird mit Óspakr Glúmsson, einem Neffen Grettirs des Starken, ein bekannter Unruhestifter vorstellig und bittet um Anstellung und Aufnahme für den Winter. Als Oddr zögert, bietet Óspakr an, zunächst auf Probe und nicht als vollständiges Haushaltsmitglied zu bleiben: »[V]ilda ek hafa hús þín, en fæða mik sjálf« (300; »Ich würde gern bei dir wohnen, aber mich selbst mit Essen versorgen«). Nachdem Óspakr sich bewährt hat, nimmt Oddr ihn in den Haushalt auf: »[E]r vórar, býðr Oddr honum heima at vera« (300; »Als es Frühling wurde, bot Oddr ihm an, [dort] daheim zu sein«, d. h. dort sein Zuhause, seinen festen Wohnsitz zu haben). Die tatsächliche, auch rechtlich wirksame Zugehörigkeit zur Hofgemeinschaft ist an die

⁴⁹¹ Vgl. dazu die Formulierung der Eyrbyggja s. (K. 36, 97): »Eigi kemr mér þat í hóg [...] at Snorri kaupi sínu kaupi betr, þótt hann gefi þér mat til fylgðar« (»Ich würde nicht auf die Idee kommen [...], dass Snorri seine Geschäfte besser betriebe, wenn er dir für deine Gefolgschaft Essen gäbe«, d. h. dich in Dienst nähme; der Sprecher verwehrt dem Angesprochenen damit seinerseits Aufnahme und Anstellung).

⁴⁹² Dass das Teilen der Nahrung auch im skandinavischen Hochmittelalter noch als ein rechtlich relevanter Akt der Gemeinschaftsbildung betrachtet werden konnte, zeigt eine Bestimmungen der Jónsbók (44f.) zur Gesetzlosigkeit: Schon wer einen Vogelfreien durch nichts weiter unterstützt, als mit ihm Essen oder Trinken zu teilen, wird straffällig. Dabei wird nicht eindeutig gesagt, wessen Essen geteilt wird; die Regelung scheint also auch oder vor allem auf die untersagte Vergemeinschaftung des aus der Gemeinschaft Ausgeschlossenen abzielen. – Die entsprechenden Verbote der *Grágás* sind eindeutiger auf die Unterstützung des Gesetzlosen etwa durch Aufnahme oder Nahrungsgaben hin formuliert.

⁴⁹³ Diese Schutzfunktion lag im Wesen der Institution des Hofhaushaltes, wie es in Isländersagas und *Grágás* erscheint. Wer sich als Angehöriger des Hausstandes auf einem Hof aufhielt, wurde als *griðmaðr* oder *griðkona* bezeichnet. »Ordet *grið* betyder »tilholdssted« og (i pl.) »fred, fredhellighed« og brugtes om stedet eller omstændighederne, hvor en person var ukrænkelig, og hvor der skulde herske fred« (»Das Wort *grið* bedeutet »Aufenthaltsort« und (im Pl.) »Frieden, Friedheiligkeit« und bezeichnete den Ort oder die Umstände, wo eine Person unantastbar war und wo Frieden herrschen sollte«), Meulengracht Sørensen (1993: 159). Der Bauer, der jemanden in seinen Haushalt aufnahm, war für dessen Versorgung und persönliche Sicherheit verantwortlich; im Gegenzug verpflichteten sich die längerfristig Aufgenommenen zur Unterstützung des Hofes, bei der Arbeit wie im Konfliktfall; vgl. Meulengracht Sørensen (1993: 158–161).

⁴⁹⁴ Zitiert nach der Redaktion der *Möðruvallabók*; die *Konungsbók*-Redaktion formuliert hier entsprechend, aber mit weniger spezifischen Termini.

Zugehörigkeit zur Mahlgemeinschaft gebunden, nicht an den Aufenthalt oder die Mitarbeit auf dem Hof.

Besonders häufig erscheinen Zusage und Akt des ›Essengebens‹ als Instandsetzung der Aufnahme in der *Grettis saga*, die als Geschichte einer langen Gesetzlosigkeit intensiv mit dem Konzept gesellschaftlicher In- und Exklusion befasst ist. Der Komplex von gastfreier Aufnahme auf einem Hof, Unterstützung der Hofgemeinschaft durch den Aufgenommenen und dessen Schutz, der im Gegenzug dem Hausherrn obliegt, zeigt sich insbesondere in der Handlung um Áli, einem freien Hausknecht Þorbjörn oxnamegins, einem Gegenspieler von Grettirs Sippe (*Grettis saga* K. 45, 143–146). Von diesem berichtet die Saga einige Kapitel zuvor (101), dass sich wenige gerne in seinem Haushalt verdingten und er fast keinen Lohn bezahle. Der Leser oder Hörer kann es Áli kaum verdenken, dass er unter diesen Umständen nicht eben fleißig arbeitet. Darüber kommt es mit dem Hausherrn zu einem Streit, der schließlich eskaliert; Þorbjörn schlägt und misshandelt seinen Knecht. Er behandelt den freien Mann damit wie einen Sklaven. Als Knecht hat Áli jedoch kaum die Möglichkeit, seine theoretischen Ansprüche auf Entschädigung gegen Þorbjörn durchzusetzen. Stattdessen flieht er in die Obhut von dessen Nachbarn Atli, dem Bruder Grettirs, und bittet bei ihm um Anstellung. Atli weist ihn ab, um die bestehende Feindschaft zu Þorbjörn nicht noch zu forcieren,⁴⁹⁵ doch Áli bleibt trotzdem auf dem Hof, durch das Ethos der Gastfreiheit vor dem Hinauswurf geschützt. Er beginnt in der Wirtschaft mitzuarbeiten und legt nun gewaltigen Fleiß an den Tag; deshalb lässt ihm der Hausherr weiterhin ›Essen geben‹⁴⁹⁶, gewährt ihm also den Aufenthalt. Als Þorbjörn seinen Knecht unter Drohungen zurückfordert, versucht Atli diesen noch einmal wegzuschicken; doch Áli beruft sich auf die von ihm geleistete Arbeit und lastet es Atli als Ehrbruch an, ihm im Gegenzug die Hilfe zu verweigern. Die Saga spricht davon, dass Atli bei Ális Rede Mitleid bekommen habe. Deren Ton macht jedoch deutlich, dass Áli nicht bittstellig an Atlis Großmut appelliert, sondern sein wenn auch nicht formelles, so doch moralisches Recht auf Schutz einfordert – und Atli behält ihn in seiner Obhut, obwohl er weiß, dass er damit Þorbjörn einen Vorwand für weitere Feindseligkeiten liefert. Die Angelegenheit endet mit dem Totschlag Atlis durch Þorbjörn.

Häufiger aber berichtet die *Grettis saga* von der wertvollen Hilfe, mit der sich ihre Hauptfigur bei ihren Gastgebern für eine gute Aufnahme revanchiert. Über Grettirs Aufenthalt bei seinem norwegischen Gastgeber Þorfinnr heißt es: »Grettir var eptir hjá Þorfinni [...]. Þorfinnr lét

⁴⁹⁵ Die Anstellung eines Arbeiters, der seinem gesetzlichen Aufenthaltsort ohne Einverständnis des Hausherrn fernblieb und damit einen gültigen Arbeitsvertrag brach, stellte außerdem einen Gesetzesbruch dar, vgl. Grágás, Konungsbók (130).

⁴⁹⁶ »Atli lagði ekki til hans, en lét þó gefa honum mat, því at honum líkaði starfinn vel« (»Atli kümmerte sich nicht um ihn, aber er ließ ihm doch Essen geben, weil ihm seine Arbeit gut gefiel«), *Grettis s.* (K. 45, 144).

gefa honum mat ok gaf sér ekki mikit at honum. Grettir var honum ófylgjusamr ok vildi eigi ganga með honum úti á daginn; þat líkaði illa Þorfinni, en nennti þó eigi at kviðja honum mat« (K. 18, 56f.; »Grettir blieb bei Þorfinnr zurück [...]. Þorfinnr ließ ihm Essen geben und gab sich nicht viel mit ihm ab. Grettir folgte ihm nicht und wollte tagsüber nicht mit ihm [zur Arbeit] hinausgehen; das gefiel Þorfinnr schlecht, aber er brachte es doch nicht über sich, ihm das Essen zu verweigern«), er behält ihn also in seinem Hausstand, obwohl Grettir seinen damit verbundenen Verpflichtungen nicht nachkommt. Der Großmut des Norwegers macht sich schließlich in einem Moment äußerster Gefahr bezahlt (K. 19, 61–71): Grettir verteidigt alleine den Hof und die Familie seines Gastgebers gegen zwölf Berserker, während sich der Hausherr mit dem Großteil des Gefolges bei einem Julgastmahl aufhält.

Die Verbindung zwischen dem Teilen von Nahrung, Gemeinschaft und gegenseitigem Schutz ist so eng, dass die Zusage der Aufnahme qualifiziert werden muss, wenn nicht alles zusammen gewährt werden kann. Als der bereits geächtete Grettir auf dem Hof Sandhaugar eintrifft, um ihn von den Heimsuchungen einer Trollfrau zu befreien, sagt ihm die Hausfrau Steinvör (noch in Unkenntnis seiner Fähigkeiten), sie werde ihm gern zu essen geben, doch ansonsten sei er selbst für sich verantwortlich – das heißt, der normalerweise mit dem Essen gewährte Schutz wird angesichts der Lage aus dem Angebot ausgenommen (K. 64, 210). An anderer Stelle wird die Äquivalenz von Essen und geschütztem Aufenthalt bildhaft genutzt, um den Gast höflich auf die Grenzen der gewährten Gastfreundschaft hinzuweisen: Þorgils Arason auf Reykjahólar nimmt Grettir mit den Worten auf, er könne wie jeder andere bei ihm Essen bekommen, doch werde auf seinem Hof nicht besonders sorgfältig gekocht (K. 50, 159). Für einen Haushalt, der ständig viele Gäste beherbergt (K. 27, 91), ist das nur realistisch; der Hinweis bedeutet jedoch eigentlich, dass die Aufnahme Grettirs, dessen Ziehbruder von Þorgils' ebenfalls auf Reykjahólar beherbergtem Verwandten Þorgeirr Hávarsson erschlagen wurde, nicht eben von Herzen kommt. Die Gewährung von Bleibe und Nahrung ist in diesem Fall mit der expliziten Auflage verbunden, trotz der Fehde den Hoffrieden zu wahren.

Dass dies überhaupt ausgesprochen werden muss, illustriert die extrem angespannte Stimmung zwischen Grettir und den Ziehbrüdern Þorgeirr und Þormóðr, denn üblicherweise geht bereits mit dem gemeinsamen Essen ein Friedensgebot einher. Der Historiker Gerd Althoff schreibt über den »frieden-, bündnis- und gemeinschaftsstiftende[n] Charakter des Mahles im früheren Mittelalter«: »Durch gemeinsames Essen und Trinken und die dabei geführte Unterhaltung [...] ging man ein friedfertiges und freundschaftliches Verhältnis zu den Tischgenossen ein. Ein solches Mahl stellte eine rechtsrituelle Handlung dar, die nicht beliebig und vor allem nicht folgen-

los war. Sie verpflichtete für die Zukunft zu einem bestimmten Verhalten gegenüber den Tischgenossen«. ⁴⁹⁷ Für das altisländische Sozialwesen, wie es in *Grágás* und *Isländersagas* erscheint, wird dieser Zusammenhang auch dadurch deutlich, dass einerseits die Zugehörigkeit zur Hofgemeinschaft mit dem Teilen der Mahlzeit paraphrasiert wird, andererseits die Hofgemeinschaft, wie Meulengracht Sørensen schreibt, als ein Ort von Frieden und Sicherheit definiert ist (s. oben, Fußnote 492). Besonders deutlich wird der Zusammenhang zwischen dem Teilen von Nahrung und Friedensgebot in den *Trygðamál*, der formellen Zusicherung des Friedens zwischen zwei zuvor verfeindeten Parteien, deren Formulierungen in mehreren *Isländersagas* (an)zitiert werden. ⁴⁹⁸ Sie bekräftigt zunächst noch einmal den gerade geschlossenen Vergleich und fährt dann fort:

Þit scolot vera menn sattir oc samværir at öðri oc at átte. aþingi oc aþioðstefno at kirkna sócn oc ikonvngs hüse. oc huervetna þess er manna fundir verða þa scolot þit sva samsáttir sem aldregi höfiz þetta yckar a meðal. Þit scolot deila kníf oc kiotstycke. oc alla lute yckar imille sem frændr en eigi sem fiandr. (*Grágás*, *Konungsbók* I 206)

Ihr beide sollt verglichene Männer sein und euch vertragen beim Bier und beim Essen, auf dem Thing und bei Versammlungen, beim Kirchengang und im Haus des Königs, und überall, wo sich Menschen zusammenfinden, da sollt ihr so miteinander versöhnt sein, als ob dies nie zwischen euch gekommen wäre. Ihr sollt Messer und Fleischstück und alle Dinge zwischen euch teilen wie Verwandte, und nicht wie Feinde.

Gleich zweimal wird das Bild des gemeinsamen Essens und Trinkens als Synonym der Gemeinschaft und des Friedens aufgerufen: Einmal an prominenter Stelle am Beginn der Aufzählung von grundsätzlich befriedeten Situationen und Orten, an denen die ehemaligen Gegner nun wieder miteinander verkehren können, ohne deren Funktion des gewaltfreien Raums zu gefährden; einmal als Inbegriff einer Verbundenheit, die so eng ist wie diejenige innerhalb einer Familie. Wer so miteinander versöhnt ist, dass ein gemeinsames Mahl möglich ist, ist also völlig miteinander versöhnt.

Mahlzeiten strukturieren den Tag, und sie strukturieren die Gesellschaft in Grade der Gemeinschaft. Der Herd, von dem das Essen stammt, das die Zugehörigkeit zu einem Hof und der dort lebenden Gruppe von Menschen aktualisiert, trägt dementsprechend symbolische Bedeutung als Mittelpunkt der jeweiligen Hof- und Lebensgemeinschaft. Dies wird schon in den Gesetzestexten greifbar: In einigen Rechtstermini erscheint die Feuerstelle als definitorischer Wesenskern einer Heimstatt. So spricht die *Grágás* von dem Fall, dass jemand unrechtmäßig »Feuerstelle und Feuer« (»arne oc elde«, *Konungsbók* II 136, entspr. *Staðarhólsbók* 499) auf eines anderen Land bringt, das heißt, sich dort häuslich niederlässt. Die *Jónsbók* beschreibt den Fall, dass ein

⁴⁹⁷ Althoff (1990: 14f.).

⁴⁹⁸ Vgl. insb. *Heiðarvíga* s. (312f.) und *Fóstbræðra* s. (103).

Pächter seinen Aufenthalt vorzeitig beendet und den Pachthof leer stehen lässt, mit der Wendung »Ef maðr gerir kалldakol« (178), wörtlich: »wenn ein Mann die Kohlen kalt werden lässt«, also das Herdfeuer verlöschen bzw. die Kohlengrube erkalten lässt, in der die Glut über Nacht aufbewahrt wird, um am nächsten Morgen das Feuer schnell wieder in Gang bringen zu können.⁴⁹⁹ In den Isländersagas erscheint das zentrale Feuer nicht nur mit dem Aufenthalt im Warmen, sondern vor allem mit der Versammlung der Gemeinschaft zu Essen und Trinken verbunden, als sicherer Lebensort im Gegensatz zum oft lebensfeindlichen Außen. Der Ort der Mahlzeit strukturiert – oder besser: zentriert – die Welt und das Leben.

Besonders deutlich wird dies in zwei Passagen der *Gísla saga*. In der Strophe, mit der Gísl seinen Schwager Vésteinn betrauert (K. 14, 46), setzt er dessen Tod das Bild der Halle entgegen, in der man gemeinsam bei Wein und Met saß. Das gemeinsame Trinken ist das Gegenteil von Tod und Verlust des anderen. Auch in einem späteren Traum Gíslis steht das Trinken mit Freunden und Verwandten für das Leben in der Zeit, die dem Geächteten noch bleibt (K. 22, 70).

Ein entsprechendes, aber komplementäres Bild der Bedeutung des Herdfeuers liefert das 61. Kapitel der *Grettis saga*. Nachdem diverse Versuche, in der Nähe menschlicher Gemeinschaft zu bleiben, gescheitert sind, geht der Gesetzlose ins unwirtliche, menschenleere und tatsächlich lebensgefährliche Hochland, um dort für einige Zeit in Gesellschaft von Halbtrollen zu leben. Die Saga berichtet, dass er beim Aufbruch ins Gebirge Topf und Feuerzeug mitgenommen habe (»ketil ok eldsvirki«, 199), also alles, was man zum Einrichten einer Feuer- und Kochstelle braucht. Sie signalisiert damit, dass sich Grettir gerade im isländischen Hochland – das in den Isländersagas als unmenschliche Außenwelt jenseits der Kulturstiftung erscheint – heimisch macht und machen kann. Damit ist viel über das Wesen des Helden ausgesagt, der sich zeitlebens am äußersten Rand und im Außen der Gesellschaft bewegt. Tatsächlich erfreut sich Grettir

⁴⁹⁹ Eine zentrale symbolische Bedeutung der Kohlengrube legen auch die Ausgrabungsergebnisse für Hofstaðir im Mývatnssveit nahe. Als das wikingerzeitliche Gebäude, in dem regelmäßig große Opferfeste abgehalten wurden und das dem heutigen Kenntnisstand nach die Funktion eines Kultzentrums erfüllte, zur Zeit des Glaubenswechsels aufgegeben und der Hof angrenzend neu errichtet wurde, ging dies einerseits mit einer letzten Tieropferung einher, andererseits mit der teilweisen Demontage des alten Hofes, bei der die großen Steine der Umantelung der Kohlengrube entfernt wurden, die Feuerstelle selber jedoch unangetastet blieb. Die archäologischen Interpreten vermuten auch im Abbau der Kohlegrube die Spuren eines kultischen Akts: »[I]f this was solely to retrieve useful stones, it is unclear why the hearth itself was spared. It is possible therefore that this pit had symbolic significance and the robbing is in fact another deliberate act of closure. Given the function of the ember pit to keep coals burning, to keep the hearth alive, it is not difficult to see it as a metonym for the continuity of the building; its removal would then be like removing the heart from a living body«, Lucas (2009: 399f.). Lucas weist im Folgenden darauf hin, dass die Entfernung der Steine nicht mit letzter Genauigkeit als gleichzeitig mit der Hofaufgabe datierbar ist und es sich bei dieser Deutung daher nur um einen Vorschlag handeln könne, der aber m. E. auch vor dem Hintergrund der oben angeführten rechtlichen Formulierungen Plausibilität beanspruchen kann.

nur im entlegensten Hinterland – wortwörtlich bei den Trollen – eines dauerhaft sicheren Aufenthalts, der ihm dafür umso schneller langweilig wird.

B.1.3.2 Die Verbindlichkeit gemeinsamen Essens und Trinkens: Problematisierungen und Verweigerungen

Wenn Grettir seine Kochstelle fernab anderer Menschen einrichtet, wird darin also besonders deutlich, zu wem er *nicht* gehört. Das Sich-Sammeln zum Mahl bzw. um die Feuerstelle hat, indem es Gemeinschaften definiert, notwendigerweise auch die Eigenschaft, die Gemeinschaft zu begrenzen und diejenigen auszuschließen, die nicht ans selbe Feuer und zum selben Topf kommen oder kommen dürfen. Eva Barlösius bemerkt zum einigenden und damit zugleich trennenden Charakters des Essens und Trinkens, dass

die Küche zu einem kulturellen Medium wurde, dem in der Geschichte der Menschheit oft eine größere Verbindlichkeit als dem Wort zugebilligt wurde. Fremden oder Gästen Speisen und Getränke anzubieten oder keine zu offerieren, die angebotenen Speisen und Getränke anzunehmen oder abzulehnen sind Handlungsweisen, die oftmals mehr darüber sagen, wie man zueinander steht, als Begrüßungsworte.⁵⁰⁰

Dies gilt auch für die Isländersagas. Während sie immer wieder die Bezüge der *Grágás* auf das Teilen der Nahrung aufgreifen, erscheint in ihnen zwar die Friedens- und Bündnispflicht derjenigen, die einander aufnehmen und miteinander essen, weniger deutlich als formal rechtliche denn als moralische Gegebenheit;⁵⁰¹ sie kann deswegen aber nicht als weniger bindend gelten: Schließlich funktionierte auch das Rechtssystem des Freistaats mangels einer institutionalisierten Exekutive nur über das Moral- und Ehrgefühl der Beteiligten. Die quasirechtliche Verbindlichkeit gemeinsamen Essens und Trinkens tritt in den Texten besonders deutlich gerade in konflikträchtigen und problematischen Situationen hervor, denn einerseits kann sie hier unerwünscht sein und zur Verweigerung führen, andererseits – ob angenommen oder abgelehnt – zur Klärung der Situation oder immerhin der Fronten beitragen. Dazu seien hier nur einige Beispiele angeführt.

⁵⁰⁰ Barlösius (1999: 124).

⁵⁰¹ Dies gilt in besonderem Maße für die ›klassischen‹ Isländersagas. In denjenigen (nach heutigem Forschungsstand meist jüngeren) Texten, die sich in Stil und Sujet der höfischen Literatur annähern, erscheint die gegenseitige Verpflichtung durch das gemeinsame Essen nicht immer präsent: So verletzt etwa in einer Passage der *Finnboga s.* (K. 14, 279–281) der Held der Erzählung die Friedenspflicht gegenüber einer guten Gastgeberin aufs Gröbste, ohne dass dies problematisiert würde oder Auswirkungen auf seine positive Wertung durch die Saga hätte. Dies ist jedoch nur eine Tendenz, die nicht einmal in den betreffenden Sagas durchgängig ist, noch weniger eine Einteilung des Korpus in dieser Hinsicht rechtfertigen würde; insgesamt überwiegt gegenüber solcher gelegentlichen Beliebigkeit sehr massiv die Eigenschaft des Mahls als verbindliches Mittel der Vergemeinschaftung. Die Abweichungen von dieser Regel erscheinen jedoch als stimmig mit der Beobachtung Althoffs (1987: 25), dass im europäischen Hochmittelalter bzw. der höfischen Kultur des Kontinents die Bündniskomponente des Mahls in den Hintergrund tritt.

Im 27. Kapitel der *Bjarnar saga hítðælakappa* (179–187) ist Þorsteinn Kuggason im Winter zu den Gegnern des Titelhelden unterwegs, um mit ihnen Jul zu feiern. Damit soll die Unterstützung bekräftigt werden, die Þorsteinn ihnen zugesagt hatte für den Fall, dass sie die Fehde mit Björn neu beleben können. Problematisch daran ist nicht nur, dass Þorsteinnns Frau mit Björns Frau verwandt ist; die Reisegesellschaft gerät zudem in einen Schneesturm und verirrt sich, bis man schließlich statt am eigentlichen Ziel gerade bei Björns Hof ankommt. Þorsteinnns Frau besteht darauf, dort einzukehren – nicht nur wegen der Kälte, sondern auch im Bemühen, die Parteinahme ihres Mannes gegen ihre Verwandten noch zu verhindern.

Angesichts der verbindlichen Natur einer Gastaufnahme sehen sich sowohl der unwillige Gast als auch der (scheinbar) unwillige Gastgeber – der von Þorsteinnns eigentlichen Reiseplänen weiß – in einer schwierigen Situation, die von Björn klug bereinigt wird: Er lässt den Gästen, mit Ausnahme seiner Verwandten, eine Aufnahme angedeihen, in der sich nur die nötigste Hilfeleistung mit formvollendeter Unhöflichkeit vereint. Äußerst nachlässig hereingebeten werden die Reisenden statt vom Hausherrn nur von einem Knecht, weder werden ihnen Feuer zum Aufwärmen und Trocknen der Kleidung angefacht noch trockene Kleider zum Wechseln gebracht, sondern lediglich Schafsfelle, um sie über sich zu breiten, und der Hausherr richtet kaum ein Wort an sie. Schließlich setzt man sich zum Essen: »Ostr ok skyr var at náttverði, því at eigi var þá enn lögtekin fasta. Björn spurði Þorstein: ›Hvern veg kalla menn slíka vist í yðvarri sveit?‹ Hann svarar ok kvað menn kalla ost ok skyr. Björn mælti: ›En vér kollum slíka vist óvinafagnað« (185; »Es gab Käse und Skyr zum Abendessen, denn damals war das gesetzliche Fasten noch nicht eingeführt.⁵⁰² Björn fragte Þorsteinn: ›Wie nennen die Leute in eurer Gegend solche Speisen?‹ Er antwortet und sagte, die Leute würden es Käse und Skyr nennen. Björn sagte: ›Und wir nennen solche Speisen eine Bewirtung für Feinde«). Warum diese »Gastfeindschaft«⁵⁰³, wie Betty Wahl »óvinafagnað« (auch lesbar als ›Freude, die man einem Feind macht‹) hier übersetzt? Schlechte Aufnahme und Unfreundlichkeit halten ebenso lange an wie das schlechte Wetter, das heißt, solange der ungebetene Gast gar nicht anders kann als zu bleiben. Als am nächsten Tag die Wolkendecke aufreißt und die Weiterreise möglich wäre, stellt Björn Þorsteinn vor die Wahl, seine Frau und diejenigen seiner Männer, die Erfrierungen erlitten haben, zurückzulassen und mit dem Rest seiner Männer zum ursprünglichen Ziel weiterzureisen, oder aber noch einige Tage bei ihm zu bleiben und seine volle Gastfreundschaft anzunehmen. Þorsteinn entscheidet sich für die zweite Möglichkeit. Die Qualität der Aufnahme und

⁵⁰² Der Advent war eine Fastenzeit, und während der gesetzlichen Fastentage war der Verzehr von Milchspeisen vom Christenrecht untersagt, vgl. *Bjarnar s.* (K. 27, 185, Fußnote 1) und Grágás, *Konungsbók I* (32f.). Die Szene spielt kurz nach der Christianisierung und vor der Ausformulierung des entsprechenden Gesetzes.

⁵⁰³ Wahl (2011: 349).

die Laune des Gastgebers werden schlagartig besser, und Björn erklärt dem anderen am nun entfachten Feuer: »Nú hefir þann veg orðit, segir hann, »at nauðr skyldi yðr til nokkut hér at koma; en ek var fár við yðr it fyrsta kveld, at ek ætlaða, at þér skyldið önnur hafa ölmælin á Húsafelli en þau, at ek bera friðgælur á yðr; en heðan frá skal ek veita yðr, sem ek kann bezt« (186; »Nun ist es so gekommen«, sagt er, »dass die Not euch hierherbrachte; und am ersten Abend war ich wenig freundlich zu euch, weil ich wollte, dass ihr beim Bier auf Húsafell [einem Hof der Gegenseite, zu dem Þorsteinn unterwegs war] etwas anderes zu reden hättet, als dass ich euch mit Friedensangeboten käme; aber von jetzt an werde ich euch so gut bewirten, wie ich kann«).

Björn ist also nicht bereit, dem potentiellen Gegner seine volle Gastfreundschaft und damit ein einseitiges Friedensangebot aufzudrängen, solange der andere gar nicht in der Lage ist abzuschlagen. Er wahrt damit dessen Handlungsfreiheit, vor allem aber sein eigenes Gesicht; denn die Notlage Þorsteinns auszunutzen und zu versuchen, ihn sich durch eine gute Bewirtung zu verpflichten und so die Möglichkeit einer mit dem Ehrenkodex konformen Gegnerschaft zu nehmen, könnte ihm als Anbiederung und Feigheit ausgelegt werden. Den Gast in einer Notlage ganz abweisen könnte er, selbst wenn er das wollte, als Ehrenmann jedoch ebenso wenig. Die Zwiespältigkeit der Situation zeigt sich besonders deutlich in der Szene des Abendessens: Während wirklich schlechte Gastgeber weitgereiste Gäste ausschließlich mit Sýr abspeisen, einer billigen und nicht übermäßig gehaltvollen Alltagskost, oder ihnen das Essen ganz vorzuenthalten versuchen,⁵⁰⁴ fühlt Björn sich bei der Versorgung der teilweise gesundheitlich angegriffenen Reisenden zu einem gewissen Mindestmaß verpflichtet und lässt nahrhaften Käse auftragen, der, wie oben gesehen, bei Gastaufnahmen hoch genug im Kurs steht, um die Hallgerðr der *Njáls saga* zu einem Diebstahl zu verleiten. Diese kulinarische Geste muss verbal zurückgenommen werden, indem Björn die eigene Geringschätzung der servierten Speisen und die Unwilligkeit der Aufnahme beteuert, um die erwünschte Distanz zu den Gästen zu wahren.

Erst mit dem Ende des erzwungenen Aufenthalts wird es Björn möglich, das implizite Friedensangebot der guten Aufnahme auf Augenhöhe zu machen, und Þorsteinn, es frei zu akzeptieren und zu erwidern: Beim Abschied er bietet er sich, einen für Björn ehrenvollen Vergleich mit dessen Gegnern zu vermitteln. Und auch die wissen, sobald sie die Nachricht von Þorsteinns Aufenthaltsort erreicht, dass aus dem erhofften Bündnis ihrerseits nun nichts wird. Sie empfan-

⁵⁰⁴ S. oben, A.1.3.1 und A.2.1; und vgl. Egils s. (K. 43 und 44, 106–111; K. 71, 224–227), s. dazu B.2.1; und Eyrbyggja s. (K. 51, 143f.), s. dazu B.3.3. Die Kombination Sýr und Käse erscheint dagegen in der Kormáks s. (K. 16, 260) als alltägliches, aber angemessenes Abendessen für die Hausleute eines wohlhabenden Hofes und gewöhnliche Gäste, in diesem Fall die Thingleute des Bauern; Erwähnung findet es hier nur wegen der abweichenden Diät des alternden Hausherrn.

gen Þorsteinn gut, aber noch besser wäre der Empfang ausgefallen, wäre Þorsteinn nicht zuvor bei Björn zu Gast gewesen.⁵⁰⁵

Die *Hænsa-Þóris saga* kommt zur Charakterisierung der Protagonisten und ihrer Beziehungen mehrmals auf das Bild des gewährten, verweigerten, angenommenen oder ausgeschlagenen gemeinsamen Essens zurück. In der ersten der betreffenden Szenen tritt dem Leser in *Hænsa-Þórir* einmal mehr der Typus des asozialen, geizigen Reichen entgegen.⁵⁰⁶ Im 5. Kapitel macht sich dessen Nachbar Blund-Ketill zu ihm auf, um während eines harten Winters Heu für seine notleidenden Pächter zu kaufen:⁵⁰⁷

Þeir fara snimma um morgininn, ok var á norðan strykr sá ok heldr kaldr. Þórir bóndi var úti staddr í þat mund, sér mennina fara at garði, gengr inn síðan ok lýkr aptr hurð ok lætr fyrir loku; ferr til dagverðar. Nú er drepit á dyrr. Sveinninn Helgi tekr til orða: »Gakktu út, fóstri minn, því at menn munu vilja hitta þik.« Þórir kvazk mundu matask fyrst, en sveinninn hleypr undan borðum ok gengr til hurðar ok heilsar þeim vel, er komnir váru. Blund-Ketill spurði, hvárt Þórir var heima. Hann sagði svá væri. »Bið þú hann útgöngu,« sagði hann. Sveinninn gekk inn ok sagði, at Blund-Ketill var kominn úti ok vildi hitta hann. Þórir svaraði: »Af hverju mun Blund-Ketill draga nasarnar? Kynligt, ef hann ferr at góðu; ekki ørendi á ek við hann.« Sveinninn ferr ok sagði þeim, at Þórir vildi eiga út ganga. »Já,« sagði Blund-Ketill, »þá skúlu vér inn ganga.« Þeir ganga til stofu, ok var þeim heilsat, en Þórir þagði. (13f.)

Sie machen sich früh am Morgen auf den Weg, und es herrschte ein starker und sehr kalter Nordwind. Der Bauer Þórir war da gerade draußen und sieht die Männer auf seinen Hof zukommen; darauf geht er hinein und schließt die Tür und legt den Riegel vor; und er setzt sich zum Frühstück. Nun wird an die Tür geklopft. Der Junge Helgi [Þóris Ziehsohn aus guter Familie] sagt: »Geh doch hinaus, mein Ziehvater, denn die Leute werden dich treffen wollen.« Þórir sagte, er werde zuerst einmal essen. Doch der Junge springt vom Tisch auf, geht zur Tür und begrüßt sie freundlich, die da gekommen waren. Blund-Ketill fragte, ob Þórir daheim war. Er sagte, so sei es. »Bitte ihn, herauszukommen«, sagte er. Der Junge ging hinein und sagte, dass da draußen Blund-Ketill gekommen war und ihn treffen wollte. Þórir antwortete: »Was hat Blund-Ketill hier herumzuschnüffeln? Es würde mich wundern, wenn er etwas Gutes im Schilde führte; ich habe nichts mit ihm zu schaffen.« Der Junge geht und sagte ihnen, dass Þórir nicht hinausgehen wollte. »Nun ja«, sagte Blund-Ketill, »denn werden eben wir hineingehen.« Sie gehen zur Stube, und man begrüßte sie, aber Þórir schwieg.

Die Saga setzt hier ein vollendetes Bild des Asozialen in Szene. Der geizige und bösertige Reiche, der selber im Überfluss hat, verriegelt die Tür vor den frierenden Gästen, um sich ohne sie zum Essen zu setzen. Dies ist die Kehrseite der gemeinschaftsstiftenden Funktion der Mahlzeit: Die Isolation des Einzelnen wird in kaum einer anderen Situation so augenfällig wie in der des nicht geteilten, einsam verzehrten Mahls.⁵⁰⁸ In diesem Fall findet die Mahlzeit zwar eigentlich

⁵⁰⁵ »Hann [Þórðr Kolbeinsson, Björns Antagonist] tók vel við Þorsteini, ok fannsk um færa en ella myndi, ef hann hefði eigi gíst hjá Birni« (K. 28, 187).

⁵⁰⁶ Auf die Raffgier und Unbeliebtheit (d. h. in den Isländersagas: Mangel an sozialer Kompetenz), die den Charakter der Titelfigur ausmachen, geht die Saga schon einleitend in K. 1 (6) ein.

⁵⁰⁷ S. zur Vorgeschichte dieser Szene auch B.1.1.1.

⁵⁰⁸ Barlösius (1999: 165) führt zur Illustration dieses Punktes eine Szene aus Mozarts *Don Giovanni* an; die literarischen Umsetzungen des (ver)einsam(t)en Mahls ohne Tischgenossen dürften unzählige sein. Wie die Verge-meinschaftung über das Essen, ist auch deren Negation über das verwehrt gemeinsame Essen eine örtlich und zeitlich weitestverbreitete Erfahrungstatsache, die ihren Widerhall in der Literatur wie in der Rechtsgeschichte

im Kreis der Hofgemeinschaft statt, doch die Saga stellt deren Mitglieder so auf, dass sie nicht etwa einen sozialen Hintergrund Þórir bilden, sondern dessen selbstgewählte Vereinzelung noch verdeutlichen. Der Text verschweigt, dass sie sich ebenfalls und mit ihm zum Essen gesetzt haben werden; ihr Verhalten tritt erst mit der Begrüßung der Gäste ins Bild, also dort, wo es sich positiv von dem des Hausherrn abhebt und dessen Asozialität noch betont.

Wenn der Junge Helgi die Tischgemeinschaft mit Þórir verlässt, um Blund-Ketill die Tür zu öffnen, wird bereits deutlich, auf wessen Seite er sich im Folgenden schlagen wird. Während die gewährte Tischgemeinschaft als verbindliches Zeichen für Gemeinschaft, Frieden und Bündnis steht, steht dementsprechend das verweigerte gemeinsame Mahl auch für die Verweigerung der Gemeinschaft.⁵⁰⁹ Þórir verwehrt den Gästen Zutritt, Gruß und Mahlzeit, wie er ihnen im Folgenden seine Hilfe und jeden vorgeschlagenen Handel verwehrt; die Verbindlichkeit eines geteilten Mahls (dass freilich bereits mit Geiz und Unleidlichkeit Þórir unvereinbar wäre) würde die totale Ablehnung von Ketills Anliegen erheblich erschweren. Helgi dagegen verlässt die (Tisch-)Gemeinschaft mit seinem Ziehvater und handelt im Sinne derer, deren Gesellschaft er dem gemeinsamen Essen mit Þórir vorzieht: Er zeigt Ketill Þórir's Heuvorräte und unterstützt ihn dabei, einen Teil davon abzutransportieren. Eine Funktion der Helgi-Figur liegt hier sehr deutlich darin, dem rechtlich korrekten,⁵¹⁰ moralisch verwerflichen Handeln Þórir's den Spiegel vorzuhalten. Die Szene der verweigten bzw. aufgehobenen Tischgemeinschaft bietet einen idealen Hintergrund, um die Grenzziehungen zwischen richtig und falsch in Szene zu setzen. – Für diese Aussageabsicht und den weiteren Verlauf ist es übrigens von Bedeutung, dass die Saga darauf achtet, Ketill im moralischen Recht zu belassen. Er lässt nicht nur eine angemessene Vergütung für das unwillentlich abgegebene Heu zurück, sondern auch genügend Futter für Þórir's eigenes Vieh (K. 5, 16).⁵¹¹

Etwas später in der Saga wird die Situation von Ankunft und Einladung wieder aufgegriffen und die obige Szene gespiegelt. Þórir hat sich mittlerweile die Unterstützung des jungen Þorvaldr Tungu-Oddssons erkauft, der, gerade erst aus dem Ausland zurückgekehrt und etwas naiv, Þórir's Version der Geschichte Glauben schenkt (K. 7, 18–21). Þorvaldr, sein Gastgeber Arn-

findet: Wie oben dargelegt, war das Vorenthalten der gemeinsamen Mahlzeit nach der Grágás ein rechtsrelevanter Akt des Ausschlusses aus der Hofgemeinschaft; vgl. dazu für die deutsche Rechtsgeschichte Kramer (1984: 154f.): »Verweigerung der Tischgemeinschaft bedeutet Ausstoß, Verlust der Ehre«.

⁵⁰⁹ Vgl. für ein bekanntes Beispiel aus dem frühen europäischen Mittelalter Althoff (1987: 13f.).

⁵¹⁰ Eine Pflicht der Bauern, überschüssiges Heu in Notzeiten an weniger gut gestellte Nachbarn zu verkaufen, wurde erst in der Jónsbók festgeschrieben und traf dem Bericht der Arna biskups s. zufolge bei ihrer Einführung auf entschiedenen Widerstand; vgl. Jónsbók (184f.) und Hænsa-Þóris s. (K. 5, 16, Fußnote 3). Sollte die gängige Datierung dieser Saga ins späte 13. Jahrhundert zutreffen, kommentiert sie hier möglicherweise auch das legislative Tagesgeschehen.

⁵¹¹ Nachdem Blund-Ketill zuvor als erfahrener Wirtschaftler ausgewiesen wurde, auf dessen Abwägung von Vieh- und Futtermenge stets Verlass ist (s. B.1.1.1), kann der Leser davon ausgehen, dass seine Kalkulation auch in diesem Fall aufgeht.

grímr und Þórir machen sich in Begleitung von 30 Männern auf, um Blund-Ketill wegen der unrechtmäßigen Aneignung des Heus vorzuladen (K. 8, 21–23). Während sich die Bauern der Umgebung angesichts dieses Zugs ebenfalls mobilisieren, um Blund-Ketill zur Seite zu springen – in den Isländersagas ist eine solche unaufgeforderte Gefolgschaft der Umwohnenden ein deutliches Zeichen der Beliebtheit und damit des sozialen Werts des betreffenden Oberhauptes –, bekundet Ketill selbst seinen Willen, die Angelegenheit friedlich beizulegen: Er geht den Ankömmlingen persönlich entgegen und »býðr þeim þar at þiggja allan greiða« (21; »lädt sie ein, dort alle Bewirtung anzunehmen«). Größer könnte der Kontrast zu Þóris verweigertem Empfang der in friedlicher Absicht Gekommenen kaum sein.⁵¹² Die Antwort aus dem Mund Þorvaldrs fällt kurz aus: »Annat er ørendi hingat en eta mat« (21; »Unser Anliegen hier ist etwas anderes, als Essen zu essen«). Mit der Einladung zum Essen wird auch das Friedensangebot ausgeschlagen. Im Anschluss fordert Þorvaldr weiteren Schadensersatz für das entwendete Heu, und Þórir versteht es, trotz guter Angebote Ketills eine friedliche Einigung zu verhindern.

»Nicht gekommen zu sein, um zu essen« ist eine in den Isländersagas öfter erscheinende Wendung, mit der Ankömmlinge eine feindselige oder reservierte Haltung ausdrücken,⁵¹³ mindestens jedoch eine Lage der Dinge, die es unmöglich macht, sich durch ein gemeinsames Mahl gegenseitig zu verpflichten. Als beispielsweise Þórólfr bægifótr in der *Eyrbyggja saga* (K. 31, 85) beim Gode Snorri um Rechtsbeistand gegen seinen Sohn Arnkell nachsucht, lädt ihn Snorri bei seiner Ankunft auf seinem Hof zu bleiben ein. Doch der Alte lehnt das Angebot mit den Worten ab, er habe es nicht nötig, sich bei anderen Leuten sattzuessen. Das illustriert Þórólfrs Unleidlichkeit, denn er unterstellt dem anderen, mit der Einladung lediglich seine standesmäßige und finanzielle Überlegenheit demonstrieren zu wollen. Þórólfr macht jedoch auch deutlich, dass er nicht willens ist, etwas von Snorri anzunehmen und damit eine Bindung mit ihm einzugehen, bevor sich der Gode seiner Sache angenommen hat.

Doch auch weit weniger problematische Charaktere schlagen die ein oder andere Einladung aus. Der weise Gestr wird in der *Laxdæla saga* (K. 33, 87–92) auf einem Ritt zum Thing dreimal zum Übernachten eingeladen, zweimal von der jungen Guðrún im Auftrag ihres Vaters Ósvífr, einmal durch einen Knecht von Óláfr Hqskuldsson. Doch Gestr bleibt bei seinem ursprünglichen Plan, zum Hof seines Schwagers weiterzureiten. Jedesmal folgt seiner höflichen Ablehnung der angebotenen Gastfreundschaft eine Weissagung: Er deutet die vier Träume

⁵¹² Um die Geste Ketills ins rechte Licht zu rücken, sei daran erinnert, dass die herrschende Futtermittelknappheit aufgrund seiner Hilfsbereitschaft auch an seinem eigenen Hof nicht spurlos vorbeigegangen ist und eine große Gruppe potentiell zu Bewirtender vor der Tür steht. Ketill zeigt hier gleichermaßen Großzügigkeit, wirtschaftliches Vermögen und Friedfertigkeit, d. h. wesentliche Eigenschaften des »großen Mannes«.

⁵¹³ Vgl. entsprechend z. B. Kjalnesinga s. (K. 5, 14); hier ist es eine feindselige Hausdurchsuchung, die mit dieser Wendung eingeleitet wird.

Guðrúns, prophezeit seine eigene Grablegung neben dem Grab Ósvífrs und sieht das weitere Schicksal Kjartans und Bollis voraus. Gestr macht damit seinem Namen alle Ehre, der ihn als vorbeiziehenden Reisenden bezeichnet und ihn mit dem zukunftsichtigen Gott Odin verbindet. In der Ablehnung, Aufenthalt bei jenen zu nehmen, denen er prophezeit, deutet sich seine Funktion als sozial ungebundene und damit unabhängige, gewissermaßen neutrale Schicksalsinstanz an.⁵¹⁴

An anderer Stelle wird ›nicht zum Trinken eingeladen worden zu sein‹ zur ironischen Paraphrase für den offenen Kampf, der stattdessen zu erwarten steht: In der *Ljósvetninga saga* (K. 10 bzw. 20, S. 56) schmuggelt ein Knecht zwei Verfolgte unter den Nasen der Männer durch, denen sie vorgeblich geradewegs in die Arme geschickt werden sollten. Auf die Frage der Wartenden, was die beiden denn so lange aufhalte, antwortet er: »Ek ætla, at þeim þykki eigi til ǫls boðit« (›Ich denke, sie werden sich nicht gerade zum Bier eingeladen fühlen‹).⁵¹⁵

Die Verbindlichkeit gemeinsamen Essens und Trinkens zeigt sich also auch darin, dass seine Verweigerung der Negation der denkbaren (friedlichen) Bindung gleichgesetzt wird. Die *Hænsa-Póris saga* belässt es jedoch nicht bei diesen Bildern des verweigerten Konsens. Der schnell eintretenden Katastrophe, dem Tod Helgis und Blund-Ketills, folgt die mit List und einigem Witz zuwege gebrachte Rehabilitierung von Ketills Sohn Hersteinn, der, betrügerisch um sein Erbe gebracht, zunächst scheinbar auf verlorenem Posten steht. Am Wendepunkt zu einer positiven Entwicklung steht wiederum eine Szene von Ankunft und Einladung: Am zweiten

⁵¹⁴ Wie wichtig die nötige Distanz gerade in dieser Funktion ist, illustriert eine Episode der *Víga-Glúms* s. (K. 12, 40f.). Hier vergilt eine Seherin Gastfreundschaft mit Prophezeiungen, und es ist bekannt, dass diese besser ausfallen, wenn die Bewirtung gut war. Dass damit nicht nur die Weissagung, sondern auch der tatsächliche Gang der Dinge als beeinflussbar gedacht wird, zeigt sich im Bemühen der Frauen der Gegend, die Seherin gut aufzunehmen; grundsätzlich gilt in den Isländersagas, dass ausgesprochene Vorahnungen in Erfüllung gehen. Aus der Praxis der entgoltenen guten Weissagung entwickelt sich hier jedoch ein handfester Streit mit einer Hausfrau, der die Seherin trotz guter Bewirtung Schlechtes weissagt; im Verlauf der Auseinandersetzung werden die Voraussagen immer schlimmer. Wie weit hier das von vornherein feststehende Schicksal die Seherin zu ihrer schlechten Prophezeiung zwingt und wie weit der Streit die Zukunft durch die einmal gemachte desaströse Weissagung noch zum Schlechteren beeinflusst, muss dahingestellt bleiben; problematisch ist die Verquickung von persönlicher (Handels-)Beziehung und objektiv waltendem Schicksal in jedem Fall.

⁵¹⁵ Ähnlich und ähnlich ironisch wird der Gegensatz von Bewirtung und Kampf in der *Bjarnar* s. (K. 18, 156–158) thematisiert. Auf energisches Drängen seiner Frau hin reitet Björns angeheirateter Onkel und Gastgeber Arnórr Björn mit mehreren Männern nach, da dieser auf der Heimreise mit einem Überfall zu rechnen hat, aber eine substantielle Verstärkung seiner Mannschaft aus den Reihen des Haushalts abgelehnt hatte. Als Arnórr Björn einholt, sagt er zu ihm: »[...] mér þykkir þú seinn í boðunum við mik, ok mun ek nú bjóða mér sjálfr« (158, »du scheinst mich nicht einladen zu wollen, da muss ich mich nun selber einladen«). Das widerstrebende Einverständnis Björns, den Gastgeber das eigene Leben riskieren zu lassen, wird ironisch als überfällige Gegeneinladung paraphrasiert, wie sie üblicherweise den sicheren Aufenthalt zum Gegenstand hat, und die ›Unhöflichkeit‹ bzw. der ›Geiz‹ Björns, seinen Gastgeber nicht zum gefährlichen Mitreisen, also einer Art Anti-Aufenthalt, geladen zu haben, scherzhaft kritisiert. Zuvor wurde, auch dort bereits im Bezug auf ein Großzügigkeitsmotiv, der Kontrast von sicherem Aufenthalt und der Gefährdung auf der Reise durch zwei Äußerungen der Gastgeberin in die Textpassage eingeführt (K. 18, 157): Wäre Björn mit zwölf oder noch mehr Männern zu ihr gekommen statt mit nur einem Begleiter, wären ihr die Gäste umso willkommener gewesen, da die Mannschaft für die Sicherheit ihres Neffen einstünde; und obwohl es ihrem Sohn zu Hause nicht an Versorgung mangle, möchte sie ihn Björn zum Geleit mitgeben.

Morgen nach dem Mordbrand auf Blund-Ketills Hof kommen Hersteinn und sein Ziehvater Þorbjörn stígandi mit dem gesamten Viehbestand Ketills bei einem Mann namens Þorkell tréfill an. Dieser wohnt weiter entfernt und weiß daher zwar von der Futtermittelknappheit in der benachbarten Gegend, hat aber noch nichts von den jüngsten Ereignissen gehört. Im Übrigen wurde er von der Saga als klug, sehr beliebt und sehr reich eingeführt (»vit maðr ok vel vinsæll, stórauðigr at fé«, K. 1, 6).

Sauðamaðr Þorkels trefils ór Svignaskarði gekk þenna morgin at fé sínu; hann sér, hvar þeir fara ok reka alls kyns fænað. Hann segir þetta Þorkatli; en hann svarar: »Veit ek, hverju gegna mun; þat munu vera Þverhliðingar, vinir mínir; þeir hafa vetrarnauð mikla, ok munu þeir reka hingat fé sitt; skal þeim þat heimilt; ek hefí hey ærin, eru hér ok nógar jarðir útifé.« Hann gekk út, er þeir kómu í tún, ok fagnar þeim ok býðr allan greiða, slíkan sem þeir vilja þegit hafa. Varla náðu þeir at stíga af baki, svá var bóndi beinn við þá. Þorbjörn mælti: »Mikit er nú um beina þinn, ok væri mikit undir, at þú efndir þetta allt vel, er þú hefir heitit okkr.« »Veit ek ørendi þitt, at féit mun hér skulu eptir vera, ok skortir hér eigi jörð noga ok góða.« Þorbjörn mælti: »Þiggja munu vit þat.« Þá víkr hann Þorkatli hjá húsunum ok mælti: »Tiðendi mikil eru at segja.« Þorkell spurði, hver þau væri. »Blund-Ketill bóndi var brenndr inni í nótt,« sagði Þorbjörn. »Hverir gerðu þat niðingsverk?« sagði Þorkell. Þorbjörn sagði þá allt, sem farit hafði; »ok þarf Hersteinn nú þinna heillaráða.« Þorkell mælti: »Eigi þætti mér ráðit, hvárt ek mynda svá skjótt á boð brugðizk hafa, ef ek hefða þetta vitat fyrr; en mínum ráðum vil ek nú láta fram fara, ok fõrum nú til matar fyrst.« (K. 10, 26f.)

Der Schafhirte Þorkell trefills auf Svignaskarð war an diesem Morgen bei seinem Vieh; er sieht, wohin sie [Hersteinn und Þorbjörn] unterwegs sind und dass sie alle Arten von Vieh mit sich treiben. Er berichtet das Þorkell, und der antwortet: »Ich weiß, was das bedeuten wird; das werden die Leute von Þverárhlið sein, meine Freunde; sie haben diesen Winter große Not gelitten, und sie werden ihr Vieh hierher treiben; das soll ihnen freistehen; ich habe Heu genug, und es gibt hier genügend Winterweiden.« Er ging hinaus, als sie bei der Hofwiese ankamen, und begrüßt sie und bietet ihnen alle Bewirtung [oder: Hilfe] an, die sie annehmen wollten. Vor lauter Hilfsbereitschaft des Bauern kamen sie kaum dazu abzusteigen. Þorbjörn sagte: »Groß ist deine Gastfreundschaft jetzt, und viel wird davon abhängen, dass du das alles tatsächlich hältst, was du uns versprochen hast.« »Ich kenne dein Anliegen, dass das Vieh hier bleiben soll, und es fehlt hier nicht an reichlicher und guter Weide.« Þorbjörn sagte: »Das werden wir annehmen.« Dann, bei den Häusern, wendet er sich an Þorkell und sagte: »Es gibt große Begebenheiten zu berichten.« Þorkell fragte, welche das seien. »Der Bauer Blund-Ketill ist letzte Nacht in seinem Haus verbrannt worden«, sagte Þorbjörn. »Wer hat das getan, eine so niederträchtige Untat?« sagte Þorkell. Þorbjörn berichtete da alles, was geschehen war; »und Hersteinn braucht jetzt deinen guten Rat.« Þorkell sagte: »Es scheint mir nicht abgemacht, dass ich meine Einladung so schnell ausgesprochen hätte, hätte ich das vorher gewusst; aber ich will jetzt bei meiner Entscheidung bleiben, und lasst uns jetzt erst einmal essen.«

Diese Szene ist die zweite Antwort auf die Schilderung der Ankunft Blund-Ketills bei Þórir, und wie diese ist sie komisch überzeichnet. Die verbissene Eigenbrötelei des geizigen Raffzahns wird mit einer überbordenden Großzügigkeit konterkariert, die eben das freizügig weggibt, was Þórir zum Schaden aller unbedingt behalten wollte – im Überfluss vorhandenes Heu –, und sich nicht scheut, statt einiger Frühstücksgäste einen ganzen Hofbestand vermeintlich ausgehungerten Viehs aufzunehmen. Dass Þorkell zweimal voreilig beteuert, das Anliegen der Ankömmlinge zu kennen, ist eine erzählerische Ironie, die auch der Figur selber nicht verborgen bleibt. Dass er aber trotz der verspäteten Mitteilung, auf was er sich durch die Aufnahme der Gäste gerade eingelassen hat – nämlich auf die nicht eben ungefährliche Beteiligung an einem Prozess gegen mächtige Männer, die in den Mordbrand verstrickt sind –, nicht von seinem einmal aus-

gesprochenen Hilfsangebot abweicht, findet seine Bestätigung im unmittelbaren Vollzug der Gastfreundschaft: im gemeinsamen Essen. Nach den beiden Szenen des ab- bzw. ausgeschlagenen gemeinsamen Mahls setzt die Saga damit ein Signal, dass sich das im Mordbrand idealtypisch und in der unrechtmäßigen Hofaneignung Tungu-Odds besonders perfide unterminierte Soziale auf dem besten Weg befindet, sich zu konsolidieren.⁵¹⁶

Die Verweigerung der gemeinsamen Mahlzeit drückt nicht nur zwischen Nachbarn, (potentiellen) Gegnern oder Fremden die Ablehnung möglicher friedlicher oder enger Beziehungen aus. Dort, wo die Tischgemeinschaft bereits etabliert ist, sei es im Fest oder in der alltäglichen Tischgemeinschaft des Hofes, gilt entsprechend, dass die Verweigerung von Nahrung – das heißt: der mit anderen geteilten Nahrung – eigentlich die Verweigerung der Gemeinschaft kommuniziert, die durch das betreffende Mahl gestiftet oder perpetuiert werden soll. Ein ausgeschlagenes gemeinsames Mahl zwischen Figuren, die ihr Essen auch sonst nicht miteinander teilen, muss noch keinen Konflikt signalisieren; die Betreffenden halten sich möglicherweise nur die Option zur Gegnerschaft offen oder wollen sich einander nicht verpflichten. Wo diese Verpflichtung jedoch bereits eingegangen wurde, kommt die Verweigerung des Mahls einem Versuch gleich, sie aufzuheben oder nachträglich zurückzuweisen, die eingegangene Gemeinschaft also wieder zu verlassen.

In den Isländersagas, die subjektive Gemütszustände nur höchst selten direkt und als solche beschreiben, ist das Nicht-Essen eines der gängigen erzählerischen Mittel, um dem Leser die innere Verfasstheit einer Figur anhand von beobachtbaren und objektiv beschreibbaren Äußerlichkeiten mitzuteilen. Die Ablehnung des gemeinsamen Essens wie auch des damit untrennbar verbundenen Tischgesprächs drückt in aller Regel einen bestehenden Missstand aus, der noch keine andere Form der Äußerung gefunden hat; seien es innere Vorgänge wie unglückliche Liebe, Trauer oder große Sorgen, die eine Figur oder eine Gruppe⁵¹⁷ völlig einnehmen und sie von den unbekümmerten Tischgenossen bzw. dem sorglosen Zustand etwaiger Beobachter oder

⁵¹⁶ Eine Bestätigung der einmal eingegangenen Bindungen (allerdings unter ganz anderen Vorzeichen) ist auch das Frühstück, das der Bauer Skufr in der *Fóstbrœðra* s. (107) Þorgils Arason und dessen Bruder Illugi serviert, obwohl deren Freund und Schützling Þorgeirr gerade seinen Sohn erschlagen hat. Die beiden mächtigen Herren bieten ihm dafür das Selbsturteil an, und dem Bauern bleibt nichts anderes übrig, als dieses ehrenhafte Angebot anzunehmen. Das anschließende Frühstück wird von der Saga wohl nicht nur erwähnt, weil Þorgils und Illugi ursprünglich deswegen auf dem Hof Skufrs erschienen sind. Durch die wie üblich bereitgestellte Mahlzeit bestätigt der Bauer, dass zwischen ihm und Þorgils ungeachtet dessen, was gerade geschehen ist, alles beim Alten bleibt. Das gemeinsame Essen bestätigt (ganz im Sinne der *Trygðamál*) den Vergleich und damit, dass Skufr den Mörder seines Sohnes tatsächlich laufen lassen wird.

⁵¹⁷ So etwa in der *Hrafnkels* s. (K. 3, 110), wo dessen Gegenspieler Sámr und Þorbjörn so besorgt sind über den Ausgang des bevorstehenden Prozesses gegen den übermächtigen Titelhelden, dass sie weder essen noch schlafen; in der von dieser Saga abhängigen, sehr jungen *Fljótsdæla* s. (K. 5, 224) bemerkt ein Gast, dass am Hof des Jarls, bei dem er sich aufhält, so große Trauer herrscht, dass dessen Leute weder essen noch schlafen.

Gäste trennen, oder aber ein Zerwürfnis zwischen Mitgliedern der Tischgemeinschaft. Das Nicht-Essen demonstriert entweder die objektive oder empfundene Unmöglichkeit, an der zugrundeliegenden Situation etwas zu ändern, überträgt also Handlungsunfähigkeit und erzwungene Untätigkeit in ein sichtbares Zeichen; oder es tritt einstweilen an die Stelle der möglichen, aber (noch) nicht getätigten Handlungen oder Äußerungen, die zur Lösung des Konflikts, aber unter Umständen auch zur (Auf-)Lösung der Gemeinschaft beitragen könnten. Bisweilen erfolgt diese Handlung schnell und anstelle des anschließend wieder aufgenommenen Essens: Als Skalla-Grímr beim Ballspiel den besten Freund seines Sohnes Egills tötet, setzt sich der Zwölfjährige nicht eher mit der Hofgemeinschaft zum Abendessen, als dass er Grímrs Verwalter und Freund erschlagen und damit den ersten Totschlag gerächt hat (*Egils saga* K. 40, 102). Meistens jedoch stellt das verweigerte Mahl eine Art soziale Leerstelle dar: Die Gemeinschaft wird innerlich verlassen, aber nicht äußerlich; der oder die Betreffende befindet sich für den Moment weder innerhalb noch außerhalb, sondern nur in sich selbst. Verschlossenheit, Abgeschiedenheit und Passivität werden vor dem Hintergrund der sprechenden und essenden, sich miteinander und der Welt austauschenden Tischgenossen ohne weitere Erklärungen sehr deutlich.

In der *Ljósvetninga saga* (K. 5 bzw. 13, 17–19) geraten auf einem Fest zwei Frauen namens Geirlaug und Þórlaug aus lauter Höflichkeit aneinander: Jede möchte der anderen den Vortritt beim Händewaschen über der gereichten Schale lassen, um durch die neidlose Anerkennung des Status der anderen die eigene aristokratische Bescheidenheit zu demonstrieren. Doch darüber kommt es zum Streit über die Rangordnung ihrer Männer, und Geirlaug teilt Þórlaug mit, so hochgeboren deren Mann auch sei, gelte er doch überall als Feigling. Þórlaug macht der Diskussion daraufhin ein schnelles Ende, lehnt sich zurück – distanziert sich also vom Kreis der Tischgemeinschaft – und nimmt am Essen nicht teil. Am nächsten Morgen bewegt sie ihren Mann dazu, das Fest vorzeitig zu verlassen; ein grober Bruch der gemeinschaftsstiftenden Festordnung, zu dem dieser nur unter dem Vorwand zu bewegen ist, sie sei schwer krank. Noch auf dem Heimweg teilt sie ihm mit, was sie erfahren hat, und tritt damit eine unmäßige Vendetta des Beleidigten los, der sie sich schließlich selber entgegenstellen muss, als er seine eigenen Verwandten umzubringen droht (K. 12 bzw. 20, 57).

Als ein weiteres unter vielen möglichen Beispielen sei das 9. Kapitel der *Gísla saga* (32) genannt: An dem Tag, an dem Gíslis Bruder Þorkell von der Liebe seiner Frau zu Gíslis Schwager Vésteinn erfahren hat, verfällt er in Schweigen, isst beim Abendessen nur wenig und geht als Erster aus der Tischgemeinschaft zu Bett. Wenig später wird er den Hof ganz verlassen (K. 10, 34–36). Auch hier findet ein Konflikt, der geeignet ist, den Sozial- und sogar den Familienverband zu zersetzen, einen ersten Ausdruck in der Verweigerung des gemeinsamen Essens.

Während die Verweigerung der Mahlzeit im ersten Beispiel jedoch eine angemessene Reaktion Þórlaugs darstellt, die an dem zu Tage gekommenen Missstand und dem schwelenden Konflikt selber nichts ändern kann,⁵¹⁸ spielt im zweiten Beispiel eine negative Wertung der betreffenden Figur in die Darstellung herein. Þorkell wird von der Saga durchgehend als nachtragend, aber entscheidungs- und handlungsschwach gezeichnet; diese Eigenschaften befördern die Tragödie von Gísli's Gesetzlosigkeit und Tod.⁵¹⁹ Generell ist mit der Essensverweigerung eines Mannes, sofern sie nicht auf Krankheit oder Verletzung beruht, eine mindestens zwiespältige Wertung seines Charakters verbunden, da den Männern der Sagawelt – anders als den Frauen – prinzipiell alle Handlungsmittel zur Verfügung stehen, die zugrundeliegenden Probleme aktiv zu lösen, anstatt schmollend bei Tisch zu sitzen und auf das Eingreifen anderer zu warten. Vor diesem Hintergrund kontrastiert die *Eyrbyggja saga* das sorgenvolle Schweigen Þórarinns nach seinem Kampf mit Þorbjörn digri mit dem fröhlichen Zechen von Þorbjörns Witwe (K. 19, 49). In diesem Kampf hatte sich Þórarinn vom Ruch eines effeminierten Feiglings befreit;⁵²⁰ die Aufforderung seines Gastgebers Arnkell, doch nicht trübseliger zu sein als eine Frau, ist eine Ermahnung, sich nicht erneut diesem alten Vorwurf auszusetzen.

Auch die Protagonisten der *Egils saga* verfallen gelegentlich, und in augenfälligem Kontrast zu ihrem ansonsten kämpferischen Wesen, in stummes Brüten. Diese Verslossenheit leitet hier jedoch jeweils das Sprechen einer Strophe und die anschließende Handlung ein, mit der die

⁵¹⁸ Das Manöver, sich so schnell wie möglich aus der Gesellschaft der, wie eben erfahren, falschen Freunde zu entfernen und ihren Mann zur Behebung der Vorwürfe anzustacheln, ist eine im Sinn der Isländersagas angemessene, ja typische Reaktion der Frau als Hüterin der Familienehre, die in der Regel selber nicht ins äußere (Kampf-)Geschehen eingreift. Die Saga stellt Þórlaus auch durch ihr späteres mutiges Eingreifen zuungunsten ihres negativ gezeichneten Mannes ein gutes Zeugnis aus.

⁵¹⁹ Handlungsschwäche, wohl bereits verbunden mit Ressentiments gegen den Bruder, mit dem gemeinsam er wirtschaftet, äußert sich schon in seinem Unwillen, seinen Teil der Hofarbeit zu tun: »Þorkell var oflátí mikill ok vann ekki fyrir búi þeira« (K. 9, 29, »Þorkell war sehr eitel und arbeitete auf ihrem Hof nicht mit«). Das verhängnisvolle Gespräch, in dem die Rede auf die Liebe seiner Frau zu Vésteinn kommt, hört er nur mit an, weil er mitten am Tag (nach dem Frühstück hat er sich noch einmal hingelegt) gerade erst aufsteht und als Einziger nicht arbeitet (K. 9, 30); seine Untätigkeit löst also indirekt die gesamte Tragödie der Saga aus. Anschließend tritt seine Passivität – nicht essen, nicht reden, die Entscheidung, was nun zu tun sei, seiner Frau überlassen (K. 9, 33) – an die Stelle der richtigen Handlung, der nötigen Scheidung von Ásgerðr, mit der das heraufziehende Unheil zu verhindern wäre. Ob er selbst die Rache an Vésteinn vornimmt, lässt die Saga offen, vieles deutet jedoch darauf hin, dass ein anderer den Mord begeht; und auch während der Gesetzlosigkeit seines Bruders lässt sich sein Handeln am ehesten als (explizit negativ bewertetes) Nicht-Handeln charakterisieren: »Þorkell [...] kvezk enga björg munu veita honum, þá er honum megi sakar á gefa [...]. Gísli [...] sagðisk eigi þó svá lítilliga við hann gera mundu, ef hann stæði í hans rúmi« (K. 23, 74f.; Þorkell [...] sagte, er werde ihm keine Hilfe von der Art geben, dass es ihm einen Prozess einbringen könnte [...]. Gísli [...] sagte, er würde nicht so kleinlich an ihm gehandelt haben, wenn er an seiner Stelle wäre«). Vgl. auch Andersson (1968: 17): »Þorkell, the resentful victim of his brother's intransigence, a man of more words than action, for which he depends on others, half-tractable when things go against him, but only half-tractable [...]«. Die negative Zeichnung Þorkells ist besonders deutlich in der bekannteren, kürzeren Version der Handschrift AM 556 a 4to; die abweichende Eingangspassage der nur in den neuzeitlichen Abschriften AM 149 fol. und NKS 1181 fol. erhaltenen, jedoch als älter geltenden längeren Redaktion bietet für Þorkell wie auch für Gísli eine etwas differenziertere Charakterzeichnung, vgl. Ólason (1999: 168).

⁵²⁰ Vgl. (K. 15, 27; K. 18, 36; K. 19, 42f.).

Lage bereinigt wird. Das verbreitete Erzählelement des schweigend trauernden oder grübelnden Skalden, der auf die Frage eines anderen hin in einer Strophe den Grund seiner Verstimmung erklärt, scheint freilich in vielen Fällen vorrangig dazu zu dienen, eine gegebene ›Klagestrophe‹ dort adäquat einzufügen, wo deren Inhalt und der Handlungsverlauf der Saga keinen anderen konkreten Rahmen und kein anderes Publikum für den Vortrag anbieten. Ein zweiter Blick auch im gegebenen Zusammenhang lohnt sich jedoch, wenn der Text den Rückzug von Rede und Nahrung augenfällig ausbaut. Die bekannteste und in ihrem Deutungsgehalt komplexeste Episode der *Egils saga*, die nach diesem Schema verfährt, handelt von Egills Trauer um seinen jung ertrunkenen Sohn Þoðvarr (K. 78, 242–257).⁵²¹ Nach der Grablegung schließt Egill sich in seinen Alkoven ein, isst und trinkt nicht und spricht mit niemandem. Am dritten Tag schickt man nach seiner Tochter Þorgerðr, die ihren Vater mit einer List ins Leben zurückholt: Sie teilt sein Hungern eine Weile, um ihm und ihrem Bruder, wie sie sagt, in den Tod zu folgen. Angeblich um möglichst schnell zu sterben, kaut sie dabei Seetang und gibt auch Egill davon ab. Von dem salzigen Gewächs durstig geworden, lassen sie sich Wasser geben; doch beim Trinken findet sich Milch im Horn. Das Fasten ist damit gebrochen,⁵²² und Þorgerðr schlägt einen Aufschub des Freitods vor, bis ihr Vater ein Lied zu Ehren Þoðvarrs gedichtet habe. Egill geht darauf ein und dichtet die Sonatorrek (›Der Söhne Verlust‹). Mit dieser Dichtung überwindet er

⁵²¹ Zuvor zeigt bereits (K. 56, 148–150) Egill, das Gesicht im Mantel verbergend und in sein Unglück versunken, bis er auf die Frage seines Freundes Arinbjörn hin in zwei Strophen den Grund seiner Schwermut preisgibt, nämlich seine Liebe zur Frau seines verstorbenen Bruders, und diese anschließend um ihre Hand bittet. Eine deutliche Parallele hat die im Folgenden referierte Passage in (K. 24, 60–62): Nach dem Tod seines Sohnes Þórofr trauert Kveld-Úlfr (der Großvater Egills) so tief, dass er nur noch im Bett liegen kann. Sein zweiter Sohn Skalla-Grímr versucht ihn durch Aufrufe zum Kampf aus dieser Starre zu holen, schließlich erfolgreich: Kveld-Úlfr spricht eine Strophe, in der er zwar seine altersbedingte Unfähigkeit zur Rache beklagt, doch offenbar ist damit die Niedergeschlagenheit überwunden. Bald darauf (K. 27, 68–70) zeigt die Saga den Alten beim erfolgreichen Rachezug gegen die Männer des Königs (wenn er auch an der darauffolgenden Schwäche sterben wird). – Wenn Egill in der Halle König Aðalsteinns inmitten des Trubels einer Siegesfeier in trollhaftes Brüten versunken gezeigt wird (K. 55, 143–145), stellt sich sein gleichfalls passives Verhalten etwas anders dar. Nach dem Tod seines Bruders in der Schlacht auf Vínheiðr liegt es nicht bei Egill, den Missstand zu beheben, der seinem Rückzug aus der Festgemeinschaft zugrunde liegt. Dementsprechend macht er seinen Rückzug nach innen besonders deutlich sichtbar. Voll bewaffnet und mit verzerrtem Gesicht sitzt er dem König direkt gegenüber, seine Weigerung, zu trinken oder zu sprechen, ist demonstrativ. Seine Trauer um Þórofr mischt sich mit der Freude über den errungenen Sieg, doch der Triumph kann erst die Oberhand gewinnen, nachdem der König die Trauer anerkannt und beide Brüder, den toten wie den lebenden, durch seine Ringgabe geehrt hat; vgl. Schier (1996: 330). Dann jedoch legt er seine Waffen ab, nimmt das Trinkhorn an und beginnt zu sprechen, auch hier mit einer Strophe.

⁵²² Schier (1996: 315) schreibt hierzu, es bleibe »unklar, weshalb Egil zwar Wasser, nicht aber Milch zu sich nehmen darf«; da jedoch, wie er zuvor anmerkt, »[Thorgerds] Worte, sie werde erst wieder bei Freyja zu Abend essen, [...] mit den Vorstellungen der heidnischen Zeit nicht leicht zu vereinbaren« sind, sondern christliche Vorstellungen vom himmlischen Gastmahl transportieren, wird man ebenso im ersten Punkt mit christlich geprägter Denkweise rechnen dürfen. Milch galt dem Christenrecht der Grágás nach als Nahrungsmittel, das bei strengem Fasten zu meiden war, vgl. Grágás, Konungsbók I (32–35, insb. 36) und Staðarhólsbók (41–45); so auch in Biskop Arnes Kristenret (42–49); daher beendet ihr Verzehr das Fasten bzw. Hungern oder unterbricht es zumindest.

die Trauer, nimmt anschließend seinen Platz auf dem Hochsitz wieder ein und gibt ein Totenfest für seinen Sohn.

Neben der unmittelbaren Opposition von (Hunger-)Tod und Lebenserhalt durch Nahrung ist – hier auf einer handlungspsychologischen Ebene – wiederum die Äquivalenz von Mahl und Gemeinschaft zu beobachten. Sobald Egill nicht mehr alleine ist, beginnt er auch wieder zu essen und nimmt zunächst Tang und Wasser von seiner Tochter an – zuvor hat er einen Tag lang nicht einmal getrunken. Mit der Aufnahme von Nahrung beginnt der völlig in sich verschlossen Trauernde, sich wieder für die Welt zu öffnen und in die Hausgemeinschaft zurückzukehren.⁵²³ Die Totenstarre der Trauer wird im gemeinsamen Fest von kollektiver Erinnerung und Weiterleben abgelöst.

Trotz – oder im Dienste des *comic relief* gerade wegen – des tragischen Kontextes macht sich jedoch auch in dieser Szene ein gewisser Spott über den von seinen übergroßen Emotionen niedergestreckten, die Nahrung verweigernden Helden bemerkbar.⁵²⁴ Kurt Schier verweist auf die Maßlosigkeit der Gefühle, die Egills Verhalten wiederholt an den Rand des Grotesken rückt, aber auch auf die Verbindung zu einer übermenschlichen Außen- und Anderswelt, die sich in diesem die Grenzen des Normalen sprengenden Charakter ausdrückt: »[Z]u seinem Wesen gehören nicht nur ein ständiges Über-Reagieren, sondern auch eine starke Bindung an Irrationales, an Zauber und Magie«⁵²⁵. Dass auch zwischen Dichtkunst und Magie in der altnordischen Welt ein enger Zusammenhang besteht, muss kaum wiederholt werden. In Egills Verhalten vor der Entstehung der ›Sonatorrek‹ deuten sich nach Schier schamanistische Praktiken an,⁵²⁶ »der Vorgang des Dichtens gilt schon als nicht nur profaner Akt«.⁵²⁷ Zauberer und Skalden gleichermaßen, mögen im Einzelfall auch ihre positiven Seiten überwiegen, sind als Ausübende einer heidnisch konnotierten Kunst für die Sagas grundsätzlich undurchsichtige und meistens problematische Charaktere. Solche Figuren stehen abseits der Norm und oft an der Grenze der Gemeinschaft der ›normalen‹ Menschen. Auch diese charakterliche Absonderung wird im Bild dessen deutlich, der ganz in sich verschlossen Dichtung (oder Zauber) betreibt. Neben Bezügen auf Praktiken der Bewusstseinsweiterung, wie sie in dieser Szene aufscheinen, spielt so wiederum die Entfernung des Nicht-Essenden von der essenden Gemeinschaft hinein: Nicht mit

⁵²³ Bachtin (1995: 324) bemerkt: »Im Akt des Essens ist die Grenze zwischen Körper und Welt im für den Körper positiven Sinn überwunden; der Körper triumphiert über die Welt, über den Feind [...]. Es kann kein trauriges Essen geben, Traurigkeit und Essen sind unvereinbar [...]«.

⁵²⁴ Vgl. dazu Kraus (2012: 53).

⁵²⁵ Schier (1996: 314).

⁵²⁶ Da »schamanistischer Zauber [...] oft mit der Aufhebung der Geschlechtergrenzen bzw. rituellem Geschlechtswandel verbunden« (Böldl 2005: 233f.) ist, verweist die Assoziation der Passivität, die Nahrung und Sprache verweigert, mit der mangelhaften Männlichkeit eines Mannes hier möglicherweise auch in diesen Bereich.

⁵²⁷ Schier (1996: 316).

anderen zu essen, entfernt von menschlicher Gesellschaft; das menschliche Grundbedürfnis nach Nahrung gar nicht zu befriedigen, entfernt vom normalsterblichen menschlichen Wesen an sich.

Ähnliches steht hinter der oben erwähnten Aufforderung Arnkells an seinen Gast Þorarin, sich nicht weniger männlich zu benehmen – oder zu betrinken – als eine Frau. Die *Eyrbyggja saga* bemerkt zu dieser Szene, Arnkell sei ein »hýbýlaprúður ok gleðimaður mikill; þótti honum ok illa, ef aðrir váru eigi jafnglaðir sem hann« (K. 19, 49; »ein großzügiger Gastgeber und ein Mann von fröhlichem Wesen; er schien ihm auch schlecht, wenn andere nicht genauso froh waren wie er«). Die Aufforderung zu guter Laune ist eine Aufforderung zum Mit-Dabei-Sein und Mit-Mann-Sein, dazu, sich – im Verhalten wie im Charakter – nicht länger abzusondern.⁵²⁸

Wird hier von Arnkell angemahnt, dass Absonderung als Ausdruck von Schwäche gedeutet werden könne, gilt sie andernorts als Zeichen von Arroganz. Dass die Weigerung, am gemeinsamen Essen und Trinken teilzunehmen, zumindest erklärungsbedürftig ist und unter Umständen als handfeste Beleidigung aufgefasst wird, ist eine alltägliche Erfahrungstatsache, die kaum der Erläuterung bedarf, aber sehr deutlich die große Symbolkraft des (noch so informellen) Mahls für die Zusammengehörigkeit einer Gruppe illustriert. In den Isländersagas können die Folgen einer solchen Verweigerung gravierend sein. In der *Flóamanna saga* spielt sich zwischen dem Sklaven eines gerade abwesenden Gastgebers und dessen auf dem Hof verbliebenen Gast folgende Szene ab:

Gíparr hét þræll Anakols; hann bað Kol drekka karlmannliga. »Er þat auðsætt,« sagði hann, »at þér þykkizt mikils verður.« Kolr kvaðst ætla at ráða drykkju sinni, en hann eggjan sinni. Gíparr ámaelti honum mjök, ok þar kom, at hann laust Kol með horni ok bað hann þat hafa fyrst ok bíða svá ins verra. (K. 26, 309)

Gíparr hieß ein Sklave Anakols; er forderte Kolr auf, anständig mitzutrinken. »Offenbar hältst du dich für was Besseres«, sagte er. Kolr sagte, er wolle selbst entscheiden, was er trinke, und der andere solle selbst entscheiden, was er an Hetze verbreite. Gíparr kam ihm immer weiter mit Vorwürfen, und schließlich schlug er Kolr mit dem Trinkhorn⁵²⁹ und sagte ihm, das solle er mal als Erstes behalten und dann auf Schlimmeres warten.

Nachdem ein Vermittlungsversuch gescheitert ist, wird Gíparr von den Fahrtgenossen Kolrs erschlagen.

⁵²⁸ Im Anschluss an die obigen Überlegungen zur Egils s. sei angemerkt, dass auch Þorarin Skalde ist und auf die Anrede, die ihn aus seiner Schwermut reißen soll, mit zwei Strophen antwortet. Zu den Ähnlichkeiten und Unterschieden zwischen Egill und Þorarin im Hinblick auf den hier kurz angerissenen Komplex von andersweltlichen Eigenschaften, Zauberei und Dichtkunst vgl. Bödl (2005: 232–234).

⁵²⁹ Eine in den Isländersagas häufiger erwähnte Art und Weise, dem Unmut über leidige Trinkgenossen Luft zu machen, die aber meistens fatale Reaktionen des Geschlagenen nach sich zieht. Nach den Bestimmungen der Grágás können tätliche Beleidigungen bzw. Schläge mit harten Gegenständen Landesverweisung bzw. Gesetzlosigkeit nach sich ziehen, vgl. Staðarhólsbók (380f.).

Diesen Zug haben die Umtrünke und Mahlzeiten der Sagas mit deren Thingversammlungen gemeinsam: Offenbar sind es gerade die an sich gemeinschaftsstiftenden und befriedenden Sozialinstitutionen, die sich besonders leicht zur Bühne von Vorwürfen, Zwist und Tätlichkeiten verkehren – oder von den Texten mit besonders großem Effekt als solche genutzt werden.

B.1.3.3 Brüche. Mahl und Konflikt

Gumnar margir erosca gagnaðollir
enn at virði vrecast;
aldar róg, þat mun æ vera
órir gestr við gest.⁵³⁰

Viele Männer sind einander zugetan
aber beim Mahl streiten sie sich;
der Zwist unter den Menschen, der wird ewig sein,
der Gast streitet sich mit dem Gast.

Problematische, unterbrochene und gescheiterte Mahlzeiten und Feste

Nicht nur Essensverweigerung kann bei einer Mahlszene darauf hinweisen, dass zwischen den Teilnehmern nicht alles so ist, wie es sein sollte. Gleiches gilt für die Verweigerung eines der anderen Elemente des gelungenen Mahls oder Fests: das Sprechen, das in dieser Hinsicht mit dem Essen oft parallel gesetzt wird; das Geben und Nehmen von Geschenken;⁵³¹ und ganz allgemein die gute Laune. Notieren die Sagas, dass ein Fest »nicht besonders fröhlich« oder einer der Anwesenden verstimmt gewesen sei, kann sich der Leser sicher sein, dass dahinter ein Konflikt steht, der sich im weiteren Handlungsverlauf geltend machen wird. Solche Konflikte können bereits mehr oder minder latent vorhanden und durch das Zusammentreffen der Beteiligten wieder aktuell geworden sein. Besonders bei Hochzeiten gegen den Willen der Braut ist das Fest selbst die Manifestation einer Fehlentwicklung, deren Folgeschwere sich in der gedrückten Stimmung der Frau und gegebenenfalls des von ihr bevorzugten Bewerbers andeuten kann. Häufig sind es auch erst die Charakteristika der festlichen Zusammenkunft, die ruhende Konflikte zum Wiederaufbrechen bringen oder das Zerwürfnis überhaupt verursachen. Im europäischen Mittelalter waren Feste nach Bachtin

so etwas wie ein zeitliches Außerkraftsetzen des offiziellen Systems von Verboten und hierarchischen Barrieren. Das Leben sprang für kurze Zeit aus seinem gewohnten, sanktionierten

⁵³⁰ Hávamál 32, Edda (22).

⁵³¹ Dies gilt auch außerhalb des Festkontexts, wie es exemplarisch die Gísli s. zeigt: Nachdem Þorkell den gemeinsamen Hof verlassen hat, lehnt er ein Geschenk des aus dem Ausland heimkehrenden Vésteinn ab, und Gísli »scheint es, dass alles in dieselbe Richtung deute« (»þykkir honum um allt einn veg á horfask«, K. 12, 42), nämlich auf die zu erwartende Rache hin. Wie das gemeinsame Essen ein Ding auf zwei Körper verteilt, die dadurch etwas gemeinsam haben und verbunden bleiben, bleibt auch die Gabe und damit der Annehmende mit dem Geber verbunden, was im Konfliktfall zu vermeiden ist.

Gleis und trat in die Sphäre utopischer Freiheit ein. Das Ephemerische dieser Freiheit verstärkte bloß die phantastische und utopische Radikalität der unter seiner Ägide entstehenden Schöpfungen. Die Atmosphäre kurzlebiger Freiheit war sowohl auf dem Marktplatz als auch beim häuslichen Festmahl anzutreffen.⁵³²

Auch den Gastmählern der Sagas ist sie zu eigen. Solange den Beteiligten die Einstweiligkeit der Situation bewusst ist, entsteht daraus kein Schaden. Anders sieht es aus, wenn auf Festen weitergehende Entscheidungen getroffen werden und etwa aufgrund einer beim gemeinsamen Trinken gefassten Zuneigung eine Ehe geschlossen wird. Wenn der junge Egill auf dem Gastmahl des dänischen Jarls Arnfiðr mit dessen Tochter schäkert, hat trotz ihres Rangunterschiedes niemand etwas dagegen einzuwenden; der Leser gewinnt im Gegenteil den Eindruck, eine Episode wie diese gehöre einfach zu einem gelungenen Fest, mit dessen Schluss sie jedoch auch endet (*Egils saga* K. 48, 120f.). In einer ganz ähnlichen Situation – man befindet sich auf einem Gastmahl und bekommt einen Trinknachbarn zugelost – lernen sich zu Beginn der Saga Björgólfr und Hildiríðr kennen (K. 7, 16f.), und auch Björn Brynjólfsson und Þora hlaðhønd begegnen sich bei einem Fest (K. 32 und 33, 83–87). Doch keiner dieser beiden Männer lässt es dabei bewenden. Björgólfr lässt sich Hildiríðr von ihrem machtlosen Vater und gegen den Willen seines eigenen Sohnes in einer ›losen Hochzeit‹⁵³³, das heißt in einer Art Konkubinat zur Frau geben; Björn entführt Þora, nachdem sein Antrag von ihrer Familie abgelehnt wurde. Es scheint sich im Folgenden zu bestätigen, dass Liebesehen in der Welt der Saga grundsätzlich als gefährlich gelten können, da sie aufgrund der Bedürfnisse des Individuums statt derjenigen der Gesellschaft geschlossen werden, auch wenn dadurch die soziale Balance aufs Spiel gesetzt wird.⁵³⁴ Beide Ehen haben in der nächsten Generation weitreichende Konsequenzen: Die als illegitim betrachteten Hildiríðr-Söhne fühlen sich von Þórólfr Kveld-Úlfsson um ihr Vatererbe gebracht; ihre dadurch motivierten Intrigen werden zum Auslöser des Bruchs zwischen dem König und Kveld-Úlfss Sippe (K. 9, 26f.; K. 12, 29–31). Der zweifelhafte Status der im Nachhinein durch die Verwandten sanktionierten Ehe Björns und Þoras und der umstrittene Erbananspruch ihrer Tochter Ásgerðr zieht Egills Streit mit Berg-Önundr nach sich, der auch seinen Zwist mit König Eiríkr eskalieren lässt (K. 56, 151–163). Einen ersten Ausgangspunkt haben die zentralen Konflikte der Saga in zwei Festen, bei denen keiner der direkt Beteiligten auch nur anwesend war.

Das Fest wirkt, trotz seines eigentlich gemeinschaftsstiftenden Charakters, nicht nur affirmativ, sondern als Katalysator auch der sozial zersetzenden Tendenzen. Praktisch erklärt sich das schon durch das Zusammenkommen vieler Menschen, die sich nicht jeden Tag treffen; wenn

⁵³² Bachtin (1995: 139).

⁵³³ Egils s. (K. 7, 17): »ek vil, at dóttir þín fari heim með mér, ok mun ek nú gera til hennar lausabrúllaup«.

⁵³⁴ Vgl. Meulengracht Sørensen (1993: 135, 176f.).

bereits ein Zerwürfnis besteht, wird man sich am ehesten noch auf einem Fest begegnen. Doch auch die Freimütigkeit der Rede, die als Festcharakteristikum des mittelalterlichen Gastmahls beschrieben worden ist⁵³⁵ und ihren Hintergrund in den Sagas meist im reichlich ausgeschenkten Bier findet, spielt dabei keine geringe Rolle. Die Kombination aus Festfreiheit und Alkohol ist ihrerseits der Nährboden konfliktträchtiger Vergnügungen wie der *mannjafnaðr*, des Streitgesprächs über den Rang verschiedener Männer. Die *Eyrbyggja saga* berichtet von einem Herbstfest auf dem Hof Snorris:

Þar var öldrykkja ok fast drukkit. Þar var ölteiti mörq; var þar talat um mannjöfnuð, hvern þar væri gofgastr maðr í sveit eða mestr höfðingi; ok urðu menn þar eigi á eitt sáttir, sem optast er, ef um mannjöfnuð er talat; vǫru þeir flestir, at Snorri goði þótti gofgastr maðr, en sumir nefndu til Arnkel; þeir vǫru enn sumir, er nefndu til Styr. En er þeir tǫluðu þetta, þá svarar þar til Þorleifr kimbi: »Hví þræta menn um slíka hluti, er allir menn megu sjá, hversu er? [...] Miklu mestr þykki mér Arnkell [...] ek kalla, at þar sé sem einn maðr, er þeir eru Snorri goði ok Styrr, fyrir tengða sakar, en engir liggja heimamenn Arnkels ógildir hjá garði hans, þeir er Snorri hefir drepit, sem Haukr, fylgðarmaðr Snorra, liggr hér hjá garði hans, er Arnkell hefir drepit.« Þetta þótti monnum mjök mælt, ok þó satt, þar sem þeir vǫru komnir, ok fell niðr þetta tal. (K. 37, 98f.)

Da gab es ein Biergelage, und es wurde viel getrunken. Da ging es hoch her beim Bier und man verglich die Männer untereinander, wer der vornehmste Mann im Bezirk sei oder das bedeutendste Oberhaupt; und die Leute wurden sich darüber nicht einig, wie es beim Männervergleich meistens ist. Die meisten hielten den Goden Snorri für den vornehmsten Mann, aber einige nannten stattdessen Arnkell und einige Styrr. Und als sie darüber sprachen, da sagt Þorleifr kimbi dies dazu: »Warum streiten sich die Leute über Dinge, bei denen jeder sehen kann, wie sie stehen? [...] Mir scheint Arnkell bei weitem am bedeutendsten [...] ich behaupte, dass Snorri und Styrr wegen ihrer Verschwägerung wie ein einziger Mann zählen, aber von den Hausleuten Arnkells, die Snorri erschlagen hat, liegt niemand ungebüßt bei seinem Hof begraben, so wie Haukr, Snorris Mann, den Arnkell erschlagen hat, hier bei dessen Hof liegt.« Das erschien den Leuten dort, wo sie zusammengekommen waren, dreist gesprochen, und doch wahr; und man beendete diese Unterhaltung.

Die beim Bier vor allen Leuten unverblümt ausgesprochene Wahrheit, die Snorri nicht auf sich sitzen lassen kann, bringt den schwelenden Konflikt zum Ausbruch. Am Ende des Gastmahls trifft Snorri mit den Þorbrandsöhnen die Abmachung, Arnkell bei der nächsten sich bietenden Gelegenheit zu überfallen, was wenig später geschieht; Arnkell stirbt bei diesem Angriff (K. 37, 99–102).

Eine ebenfalls konfliktträchtige Gepflogenheit ist das Aussprechen von Festschwüren:⁵³⁶ Ringsum leisten die Männer Eide, etwas zu tun oder zu lassen, sich etwa mit einem bestimmten Gegner zu messen oder eine bestimmte Frau zu heiraten (deren Angehörige von diesem Vorhaben in der Regel wenig begeistert sind). Weisere Anwesende bezeichnen diese Art der Unterhaltung als unklug, wie in der *Svarfdæla saga*,⁵³⁷ oder weigern sich, daran teilzunehmen, wie die

⁵³⁵ Vgl. Althoff (1990: 13), Bachtin (1995: 325–331, 337–339).

⁵³⁶ Vgl. außer den beiden im Folgenden genannten Beispielen auch Harðar s. (K. 14, 38f.) und Flóamanna s. (K. 2, 235).

⁵³⁷ Vgl. *Svarfdæla* s. (K. 16, 165).

Hænsa-Póris saga über die Hochzeit Hersteinn Blund-Ketilssons mit Þuríðr Gunnarsdóttir berichtet⁵³⁸.

Ok svá sem borð váru sett ok allir menn í sæti komnir, þá stókk Hersteinn brúðgumi fram yfir borðit ok gengr þar at, sem einn steinn stóð; hann steig öðrum fæti upp á steininn ok mælti: »Þess strengi ek heit,« sagði hann, »at áðr alþingi er úti í sumar, skal ek hafa fellsekðat Arngrím goða eða sjálfðæmi ella.« Síðan stígr hann í sæti sitt. Gunnarr stókk þá fram ok mælti: »Þess strengi ek heit,« sagði hann, »at áðr alþingi er úti í sumar, skal ek hafa sótt til útlegðar Þorvald Oddson eða hafa sjálfðæmi ella.« Upp stígr hann undir borð ok mælti til Þórðar: »Hví sitr þú, Þórðr, ok mælir eigi um? Vitu vér, at slíkt er þér í hug sem oss.« Þórðr svarar: »Kyrnt mun þat at sinni.« Gunnarr svarar: »Ef þú vill, at vér talim fyrir þik, þá er þat til reiðu; en vitu vér, at þú ætlar þér Tungu-Odd.« Þórðr mælti: »Þér skuluð ráða yðrum ummælum, en ek mun því ráða, hvat ek tala; endið þetta vel, sem þér hafið um mælt.« (K. 12, 34)

Und dann, als die Tische aufgestellt worden waren und alle Leute auf ihren Plätzen saßen, da sprang Hersteinn, der Bräutigam, über den Tisch nach vorne und ging dahin, wo ein Stein stand; er stellte einen Fuß auf den Stein und sagte: »Das gelobe ich«, sagte er, »dass ich, bevor das Althing in diesem Sommer vorbei ist, erreichen werde, dass der Gode Arngrím zum Gesetzlosen erklärt wird, oder das Selbsturteil bekommen werde.« Dann ging er auf seinen Platz. Da sprang Gunnarr [der Brautvater] vor und sagte: »Das gelobe ich«, sagte er, »dass ich, bevor das Althing in diesem Sommer vorbei ist, erreichen werde, dass über Þorvaldr Oddson die Acht ausgesprochen wird, oder das Selbsturteil bekommen werde.« Dann setzt er sich wieder auf seinen Platz und sagte zu Þórðr [dem Gastgeber der Hochzeit]: »Was sitzt du hier, Þórðr, und sagst nichts dazu? Wir wissen doch, dass du ebenso denkst wie wir.« Þórðr antwortet: »Lassen wir es für diesmal gut sein.« Gunnarr antwortet: »Wenn du willst, dass wir für dich sprechen – damit können wir dienen; wir wissen ja, dass du dir Tungu-Oddr vornehmen willst.« Þórðr sagte: »Entscheidet ihr, was ihr redet, und ich entscheide, was ich sage; bringt das gut zu Ende, wovon ihr gesprochen habt.«

In diesem Fall handelt es sich um relativ unproblematische Schwüre, denn den Anwesenden (und dem Leser) ist bewusst, dass die Hochzeit das Bündnis Hersteinns mit jenen Familien besiegeln soll, die ihm in seiner gerechten Sache gegen die genannten Männer helfen können. Es wird also nicht aus einer Bierlaune heraus ein unnötiger neuer Konflikt eröffnet; Hersteinn und sein Schwiegervater übertragen nur den Enthusiasmus des Festes auf die Verfolgung jener Rechtssache, die bereits dessen Hintergrund bildet. Mit der Bemerkung, dass das Fest im Weiteren noch ganz hervorragend verlaufen sei,⁵³⁹ versichert die Saga den Leser, dass der Zwischenfall nicht als Störung des Festfriedens gewirkt habe und sanktioniert den Übermut Hersteinns und Gunnarrs. Sie nimmt hier außerdem die weitere positive Entwicklung vorweg; denn dass ein Fest ohne Bruch verläuft bzw. auftretende Irritationen gütlich ausgeräumt werden und die Feier insgesamt gut gelingt, deutet in den Isländersagas gewöhnlich (wenn auch mit einigen signifikanten Ausnahmen)⁵⁴⁰ darauf hin, dass auch das Gelingen wird, was den Gegenstand des

⁵³⁸ Zur Vorgeschichte s. auch oben, B.1.3.2.

⁵³⁹ »Eigi varð til nýlundu fleira ar boðinu, en þó fór þat allskoruliga fram« (34; »Sonst passierte nichts Ungewöhnliches bei diesem Fest, aber es verlief aufs Großartigste«).

⁵⁴⁰ So z. B. die Heirat von Óláfr Hǫskuldssons Tochter mit Geirmundr: Das Fest mehrt Óláfrs Ansehen, doch die Ehe scheitert und bringt darüber hinaus das Schwert Fótþítr und mit ihm jenen Fluch in die Familie, der Kjartan das Leben kosten wird, vgl. *Laxdæla* s. (K. 29f., 79–83). Der schlechte Ausgang der Episode deutet sich hier andererseits schon darin an, dass Óláfr selbst – als überaus positiv bewerteter Charakter – seine Tochter lieber einem anderen Mann verheiratet hätte (80); tatsächlich werden wohl die meisten schlechten Entwicklungen in

Fests darstellt, sei es eine Ehe, ein Bündnis oder die Behauptung von Status. Dennoch ist es von Bedeutung, dass sich Þórðr, der ranghöchste unter den Anwesenden, in dieser Sache bedeckt hält, obwohl er im Weiteren den größten Anteil am Erfolg der Rechtssache haben wird; damit Fest und Recht nicht aus den Bahnen laufen, müssen sich Draufgängertum und Vernunft die Waage halten.⁵⁴¹

Hier soll jedoch vor allem auf ein Detail dieser Szene hingewiesen werden: Um den Schwur zu leisten, überspringen Hersteinn und Gunnar den Tisch. Dies ist kein obligatorisches Element eines Festschwurs, in anderen Texten stehen die Schwörenden nur auf oder bleiben, dem Schweigen des Texts nach zu urteilen, einfach sitzen. Das Motiv des überstiegenen oder übersprungenen und das des weg- oder umgestoßenen Tisches findet sich jedoch in weiteren Fest- und Mahlszenen wieder, in denen der befriedete Charakter der Situation vorübergehend aufs Spiel gesetzt wird oder in offenen Konflikt umschlägt. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass in den Isländersagas (wie im europäischen Mittelalter insgesamt) die Tische – Bretter oder Platten, über Böcke gelegt – eigens für das Essen aufgestellt und anschließend wieder weggeräumt werden; die Tafel wird also noch wörtlich »aufgehoben«. Der Tisch ist damit enger und unmittelbarer mit der Mahlzeit verbunden als heute, wo auch ein Esstisch zumeist noch weitere Funktionen erfüllt, von Schreib-, Beistell- oder Sofatischen ganz zu schweigen. Ein Überspringen oder Übersteigen des Tisches ist eine augenfällige Missachtung und Störung der Mahlordnung, ein wörtliches Sich-Hinwegsetzen über die Mahlzeit und ihren sozialen Aussageinhalt. Den Tisch wegzuschieben oder umzustößen hebt die Tafel verfrüht und gewaltsam auf oder lässt sie vielmehr in sich zusammenfallen: ein unmittelbares Bild für den Zusammenbruch des Sozialen, das durch die gelungene Mahlzeit gestützt worden wäre.

Wie im obigen Beispiel aus der *Hænsa-Þóris saga* deutlich wird, muss das Überspringen des Tisches nicht zwingend eine fundamentale Störung signalisieren: Zwar wird die Mahlzeit unterbrochen bzw. aufgeschoben und die Natur der Versammlung vorübergehend verfremdet, indem Einzelne aus dem Kreis der Gemeinschaft hervortreten und statt interner Einigkeit externen Zwist zum Thema machen; doch die Tafel bleibt einstweilen bestehen, schließlich sitzt jeder wieder auf seinem Platz, und das Fest kann seinen Lauf nehmen. In der *Njáls saga* begleitet das

den Isländersagas von solchen Vorwarnungen an Figuren und Publikum begleitet.

⁵⁴¹ Dass kein Schwur gegen Oddr ausgesprochen wird und in der Konsequenz die Aussöhnung mit ihm gelingen kann, ist im Sinne der Saga, deren Thema die Durchsetzung nicht nur von Recht, sondern von Gerechtigkeit ist: Oddr war am Mordbrand nicht beteiligt, sondern verwickelte sich in die Angelegenheit erst durch seine anschließende perfide Aneignung von Blund-Ketills Land, das er allerdings nie tatsächlich besitzt und letztendlich ganz aufgeben wird. Ausgleichende Gerechtigkeit lässt die Saga auch walten, wenn Arngrímr, der als Gastgeber Þorvaldrs unglücklich in die Sache hineingezogen wurde und vor dem Mordbrand seinen Unwillen über die Entwicklung bekundet, als Gesetzloser wohlbehalten ins Ausland entkommt, während Þorvaldr, der neben Þórir selbst (der schließlich von Hersteinn erschlagen wird) den Mordbrand maßgeblich betreibt, nach dem milderen Urteil der dreijährigen Landesverweisung in Schottland verklavt wird.

Motiv des überstiegenen oder mit einem Sprung verlassenen Tisches massivere Störungen der Fest- und Sozialordnung.

Zum ersten Mal erscheint es bei der Hochzeit Gunnarrs mit Hallgerðr (K. 34). Unter den Gästen befindet sich ein Mann namens Þráinn, der mit der scharfzüngigen Dichterin Þórhíldr verheiratet ist, die er jedoch wenig liebt (87). Sie ihrerseits sieht es ungern, dass Þráinn während des Fests ein Auge auf Hallgerðrs Tochter Þorgerðr wirft:

Þórhíldr gengr um beina, ok báru þær Berþóra mat á borð. Þráinn Sigfússon var starsýnn á Þorgerði; þetta sér kona hans, Þórhíldr; hon reiðisk ok kveðr til hans kviðling:

»Era gapriplar góðir,
gægr er þér í augum,

Þráinn,« segir hon. Han sté þegar fram yfir borðit ok nefndi sér vátta ok sagði skilit við hana; – »vil ek eigi hafa flimtan hennar né fáyrði yfir mér.« Ok svá var hann kappsamr um þetta, at hann vildi eigi vera at veizlunni, nema hon væri í brautu rekin; ok þat varð, at hon fór í braut. Ok nú sátu menn hverr í sínu rúmi ok drukku ok váru kátir.

Þórhíldr bewirtete die Leute, sie und Bergþóra trugen das Essen auf. Þráinn Sigfússon starrte fortwährend Þorgerðr an; das sieht seine Frau Þórhíldr; sie wird wütend und wirft ihm einen Spottvers zu:

Ungut ist dein Gesabber,
du glotzt und schielst,⁵⁴²

Þráinn,« sagt sie. Er stieg sofort über den Tisch nach vorne, ernannte sich Zeugen und erklärte sich von ihr geschieden; – »ich mag weder ihre Spottverse noch ihr boshafte Gerede über mich ergehen lassen.« Und er regte sich darüber so sehr auf, dass er nicht auf dem Gastmahl bleiben wollte, wenn sie nicht davongejagt würde; und es kam so, dass sie das Fest verließ. Und nun saßen die Leute, jeder auf seinem Platz, und tranken und waren vergnügt.

Gleich darauf lässt sich Þráinn Þorgerðr zur Frau geben; Einwände gegen diese sofortige Wiederverheiratung werden nur von Gunnarrs Vater Hǫskuldr erhoben, während der besonnene Njáll die Eheschließung gutheißt. Es scheint, als wäre damit alles in Ordnung, zumal die Saga der Auskunft, dass gleich nach dem Aufruhr wieder gute Stimmung geherrscht habe, noch die Bemerkung folgen lässt, das Fest sei gut verlaufen (»Ferr nú boðit vel fram«, 90). Tatsächlich gelingt Þráinns neue Ehe, bekanntermaßen jedoch nicht diejenige Gunnarrs und Hallgerðrs. Die Störung der Eheschließung – von allen denkbaren Zwischenfällen ausgerechnet die Scheidung eines Paares, das charakterlich ebenso wenig zusammenpasst wie die Neuvermählten – und der Bruch der Festgemeinschaft, der durch die Entfernung einer das Fest aktiv unterstützenden Geladenen geschieht, nimmt trotz der oberflächlich wiederhergestellten Harmonie die Störung der Ehe vorweg. Auch diese wird an der Oberfläche Bestand haben, während die Beziehung der Eheleute schon bald brüchig wird.⁵⁴³

⁵⁴² Die Übersetzung dieses Verses ist schwierig, da die Bedeutung des nur hier vorkommenden Wortes *gapriplar* unklar ist, vgl. Brennu-Njáls s. (K. 34, 89, Fußnote 2); *gap* bedeutet Schlund, gähnende Öffnung, Geschrei und mag sich hier auf den offenen Mund des Starrenden beziehen.

⁵⁴³ Es ist sicherlich kein Zufall, dass am Ende des Kapitels Hallgerðrs verschwenderische Haushaltsführung unmittelbar mit den Fähigkeiten ihrer Tochter kontrastiert wird, welche als gute Hausfrau gelobt wird (90), und damit ein zentraler Konfliktpunkt (der indirekt Gunnarrs Tod mitverursachen wird) schon im Bericht von der Hochzeit anklingt; s. dazu auch oben, B.1.2.3.

Das nächste Kapitel (K. 35) beginnt mit den Worten: »Þat var siðvenja þeira Gunnars ok Njáls, at sinn vetr þá hvárr heimbóð at qðrum ok vetrgríð fyrir vináttu sakir« (90; »Das war eine Gewohnheit von Gunnarr und Njáll, dass sie einander aus Freundschaft jeden Winter abwechselnd zu Gastmahl und Winteraufenthalt einluden«). Dieses idealtypische Bild friedlicher Beziehungen dient als Hintergrund für die nächste Störung des sozialen Friedens und die nächste Szene, in der ein Tisch überstiegen wird. Als Njáls Frau Bergþóra Hallgerðr auffordert, ihren offenbar prominenten Sitzplatz für eine ihrer Schwiegertöchter zu räumen, ist die ehrgeizige Hallgerðr tief gekränkt,⁵⁴⁴ und als zu Beginn der Mahlzeit die Schüssel zum Händewaschen herumgetragen wird, rächt sie sich mit einer Bemerkung über Bergþóras missgestaltete Hände und Njáls Bartlosigkeit, also ihr unweibliches und sein unmännliches Aussehen.⁵⁴⁵ Dies stellt eine extreme Beleidigung dar, die Bergþóra noch verhältnismäßig gelassen quittiert mit einer sachlich richtigen Bemerkung über Hallgerðrs ersten Ehemann, den diese aus dem Weg habe räumen lassen. Hallgerðr fordert daraufhin ihren Mann Gunnarr dazu auf, die Bemerkung Bergþóras zu rächen, versucht ihn also in den Zwist hineinzuziehen und zwischen ihn und Njáll zu treten.

Hann spratt upp ok sté fram yfir borðit ok mælti: »Heim mun ek fara, ok er þat makligast, at þú sennir við heimamenn þína, en eigi í annarra manna híbýlum, enda ek á Njáli marga sömð at launa, ok mun ek ekki vera eggjanarfíll þitt.« Síðan fóru þau Gunnarr heim. (K. 35, 91)

Er [Gunnarr] sprang auf und stieg über den Tisch nach vorne und sagte: »Ich werde heimreisen; es ist passender, wenn du bei deinen Hausleuten Streit vom Zaun brichst und nicht unter dem Dach anderer Leute, und Njáll habe ich obendrein viel Ehrenvolles zu danken; und ich werde mich wegen deiner Hetze nicht zum Idioten machen.« Darauf reisten Gunnarr und Hallgerðr ab.

Gunnarr und Njáll wird es tatsächlich gelingen, ihre Freundschaft trotz des eskalierenden Konflikts zwischen ihren Frauen zu bewahren; es ist die Beziehung Gunnarrs und Hallgerðrs, mit der es hier im Grunde schon ein schlechtes Ende nimmt. Im Motiv des überstiegenen Tisches spiegelt die Saga die entsprechende Szene des vorhergehenden Kapitels. Beide Male ist der Auslöser des unterbrochenen Festes eine scharfzüngige Frau, doch in der ersten Szene liegen die Sympathien der Saga mindestens auch bei der verstoßenen Ehefrau, die für ihren Schimpf allen Grund hat. Hallgerðr dagegen wird vom Text deutlich ins Unrecht gesetzt: Aus einem übersteigerten Standesbewusstsein heraus versucht sie, eine Freundschaft zwischen gleichermaßen mächtigen Nachbarn zu zerstören, was das Sozialgefüge der Gegend gefährden und große

⁵⁴⁴ Die Platzierung beim Gastmahl ist zwar eine wichtige Frage der Rangordnung, allerdings tritt sie in den Isländersagas gemeinhin nur bei größeren Festen und zwischen nicht eng befreundeten Familien als potientielles Problem in Erscheinung; hier wird also gesagt, dass Hallgerðr die Beziehung zu Njáls Familie (und Bergþóra die ihre zu Hallgerðr) gerade nicht als Freundschaft, sondern als zu verhandelnde Hierarchie betrachtet.

⁵⁴⁵ Es entbehrt nicht der Ironie, dass Hallgerðr, deren Ehen an ihrem sehr eigenen Charakter scheitern, dem anderen Ehepaar vorwirft, quasi allzu gut zusammenzupassen: »Ekki er þó kosta munr með ykkur Njáli«, »Zwischen dir und Njáll gibt es nicht viel zu wählen; du oder Njáll, das gibt sich nichts«.

Verluste an Gut und Leben nach sich ziehen würde – Njáll und Gunnarr sind im Folgenden vollends gefordert, den entstehenden Schaden in Grenzen zu halten. Wenn Gunnarr wegen der scharfen Worte seiner Frau über den Tisch steigt, erwartet der Leser von ihm vielleicht zunächst ebenfalls das Aussprechen der Scheidung, vielleicht ist die Szene auch als eine Art innere Scheidung zu lesen; vor allem aber wird der mit dem Ausgang bereits vertraute Hörer oder Leser durch das wiederholte Motiv schon hier daran erinnert, wie viel Schaden abgewendet worden wäre, hätte Gunnarr gehandelt wie Þrainn und anstelle Hallgerðs eine im Sinn der Saga gute (Haus-)Frau geheiratet.⁵⁴⁶

Während in der ersten Szene das Essen bereits aufgetragen wird, das Mahl also vielleicht schon im Gange ist und anschließend jedenfalls für die meisten Anwesenden weitergeht, fällt die Störung der Mahlzeit in der zweiten Szene stärker aus: Man ist noch beim Händewaschen, als Gunnarr und Hallgerðr Tisch und Haus verlassen; es kommt also gar nicht mehr zur gemeinsamen Mahlzeit. Noch vehementer unterbunden wird eine Mahlzeit in einer der *Eyrbyggja saga* (K. 13, 22–24) und der *Gísla saga* (K. 37, 116f.) gemeinsamen Szene.⁵⁴⁷ In beiden Texten kommt Gísli Schwester Þórdís in die Situation, den Mörder ihres Bruders als einen Verbündeten bewirten zu sollen, da mit dem Totschlag an Gísli die Rache für ihren ersten Mann Þorgrímr erfüllt ist, mit dessen Bruder Þorkr sie jetzt verheiratet ist. Man setzt sich zu Tisch, doch es kommt nicht zum gemeinsamen Mahl: Während sie das Essen aufträgt, also noch bevor man etwas zu sich genommen hat, lässt Þórdís einen Löffel beziehungsweise den Löffelkasten fallen, nimmt im Bücken Eyjólfss Schwert – in der *Gísla saga* gehörte es zuvor ihrem Bruder – und fügt ihm damit eine schwere Wunde zu. Man springt auf, und wie beide Sagas vermerken, werden dabei die Tische beiseite- oder umgestoßen; die Mahlzeit ist beendet, bevor eine Mahlgemeinschaft mit dem Brudermörder entstehen müsste.

Während die *Gísla saga* an dieser Stelle nur allgemein von Essen spricht, wird in der *Eyrbyggja saga* entsprechend der früheren Ankündigung der Hausfrau Grütze serviert. Der zugrundeliegende Gedanke scheint zunächst zu sein, dass die Bewirtung des verhassten Gastes so mager wie möglich ausfallen soll. Andernorts in den Isländersagas übernimmt jedoch das Alltags-

⁵⁴⁶ Viel später nimmt die Saga das Motiv des sprunghaft verlassenen Tisches noch ein drittes Mal auf: In K. 98 (248f.) soll Njálss Ziehsohn Hǫskuldr auf einem Gastmahl zur Vatrache gegen einen seiner Ziehbrüder aufgehetzt werden, doch er lehnt empört ab und verlässt den Tisch mit den Worten »þrífisk þú aldri fyrir heimboð,« – ok spratt upp undan borðinu ok lét taka hesta sína ok reið heim« (249; »»sei verflucht für die Einladung« – und er sprang vom Tisch auf, ließ seine Pferde holen und ritt heim«). Hier ist es vor allem die empörte Weigerung, aufgrund der Hetze Dritter Frieden und Freundschaft mit Njálss Sippe zu brechen, die auf die frühere Szene zurückverweist und insbesondere die Persönlichkeiten Gunnarss und Hǫskuldrs miteinander in Beziehung setzt; s. dazu C.2.3.

⁵⁴⁷ Die Unterschiede der Szenengestaltung der beiden Sagas liegen neben Detailabweichungen vor allem in der Rolle Snorris, dem die *Eyrbyggja s.* auch hier eine wichtige Rolle zuweist, während er in der *Gísla s.* gar nicht anwesend ist, vgl. Bödl (2005: 67–69).

und Allerweltessen Skyr die Rolle des möglichst schlechten Abendessens für unerwünschte Gäste.⁵⁴⁸ Grütze hat natürlich wie Brot den Charakter eines Grundnahrungsmittels, einerseits geringer geachtet als aufwendigere Speisen,⁵⁴⁹ andererseits mit der besonderen Bedeutung des Essens schlechthin versehen.⁵⁵⁰ Zunächst liegt daher der Gedanke nahe, die *Eyrbyggja saga* wolle mit dem – allerdings nur indirekt herauszulesenden – Verschütten der Grütze⁵⁵¹ den Bruch der Tischgemeinschaft umso deutlicher machen. Stärker als in der *Eyrbyggja saga* tritt jedoch in der *Gísla saga* ein anderer Weg zutage, auf dem eine der wenigen Nennungen von Grütze in diese Szene gelangt sein kann. Þórdís' Antwort auf Þorkrs Aufforderung, Eyjólfur gut zu empfangen, geben die beiden Sagas in fast wörtlicher Entsprechung wieder, die *Gísla saga* (116) jedoch in der elaborierteren Version: »Gráta mun ek Gísla, bróður minn, segir Þórdís; »en mun eigi vel fagnat Gíslabana, ef grautr er górr ok gefinn?« Durch den in der *Eyrbyggja saga* fehlenden ersten Teil⁵⁵² dieses Satzes, der durch die Alliteration satzenartig zusammengehalten wird, stellt die *Gísla saga* ein Echo zwischen *grautr* (»Grütze«) und *grátr* (»das Weinen«) her. Im mündlichen Vortrag des Mittelalters dürfte die lautliche Differenz dieser Wörter nicht groß gewesen sein.⁵⁵³ Der offensichtlichen Les- und Hörart des Satzes, wie ihn auch Þorkr versteht: »Weinen werde ich um Gísli, meinen Bruder, und wäre der Gíslimörder nicht gut [genug] empfangen, wenn Grütze gemacht und ihm gegeben wird?«, ist damit eine zweite, implizite Bedeutung unterlegt, die sich wiedergeben lässt mit »[...] wäre der Gíslimörder nicht gut empfangen, wenn geweint wird und man ihm [Grund zum] Weinen gibt?« Mit denselben Worten kündigt Þórdís demnach sowohl das unerfreuliche Menü als auch die Rache an, wie sie auch später beides zugleich an Eyjólfur heranträgt.

Die Symbolik des verhinderten Mahls und der damit verweigerten Gemeinschaft ist in der *Gísla saga* auch im weiteren stringenter durchgeführt als in der *Eyrbyggja saga*, die sich mit dem Hinweis auf einen weggestoßenen Tisch begnügt und die Trennung Þórdís' von Þorkr mit der Hofübernahme ihres Helden Snorri im folgenden Kapitel verbindet (K. 14, 24–26). In der

⁵⁴⁸ S. oben, B.1.2.3, Fußnote 503.

⁵⁴⁹ Dass es sich bei der betreffenden Grütze nicht um eine Festtags-Variante handeln würde, wie sie jedenfalls in der Neuzeit überall in Skandinavien gängig waren, sondern um ein Alltagsrezept (s. zu diesem Punkt A.1.3.3), kann wohl aus dem abfälligen Ton von Þórdís' Bemerkung herausgelesen werden.

⁵⁵⁰ Die norwegische Borgarpingsbók nennt Grütze in dieser ambivalenten Weise: »Graumt ma gera huat en er syghnt eða hæilakt. Han er sua hæilagur at þær ma engi maðr fe firer gialda« (»Grütze darf man kochen, ob am Sogn- oder Feiertag. Sie ist so heilig, dass dafür niemand Buße zahlen muss«), zitiert nach Olsson (1960: 524), vgl. Øye (1980: 15f.).

⁵⁵¹ »Þórdís bar innar grautartrygla á borð [...] Þorkr hratt fram borðinu« (»Þórdís trug die Grützenschüsseln hinein [und stellte sie] auf den Tisch [...] Þorkr stieß den Tisch weg«, *Eyrbyggja s.* (24).

⁵⁵² Dort lautet die Stelle »Þórdís segir, at þá var vel fagnat, – ef grautr er gefinn Gíslabana« (116; »[...] Thordis sagt, da sei er [noch] gut empfangen, »wenn man dem Gíslimörder Grütze gibt«).

⁵⁵³ Nach Nedoma (2001: 20) wurde <á> als [ɔ], /au/ wohl als [ɑʊ] und/oder [ɔʊ] realisiert. Vgl. auch de Looze (1991: 91f.), der für die Grettis s. einen Rückbezug des Namens Glaumr auf den früher auftretenden Glámr annimmt.

Gísla saga werden im entstehenden Aufruhr sämtliche Tische mitsamt des Essens weg- oder umgestoßen, und gleich darauf spricht Þórdís die Scheidung von Þorkr aus; ebenso wenig wie das Bett wird sie in Zukunft den Tisch mit ihm teilen.⁵⁵⁴

Betrügerische Mahlzeiten

Wie Gerd Althoff bemerkt (und anhand einiger historischer Beispiele aus dem europäischen Mittelalter illustriert): »Angesichts der Bedeutung, die man dem *convivium* für die Herstellung und den Erhalt von Frieden und Eintracht zubilligte, dürfte wohl klar sein, daß Heimtücke, Hinterlist und Gewalt im Zusammenhang von Mählern als besonders verwerflich angesehen wurden«⁵⁵⁵. Auch in den Isländersagas wird die Störung des Sozialen dort besonders deutlich, wo sie mit der Störung oder Perversion der sozialen Funktion der Mahlzeit einhergeht. Das Mahl als zentrale Institution der sozialen Welt dient den Isländersagas auch als Folie, um die Brüche im sozialen Gefüge besonders deutlich zu machen. Die Verbindlichkeit des gemeinsamen Essens und Trinkens und sein Charakter als grundsätzlich befriedete Situation dienen als probater erzählerischer Hintergrund, um den Charakter dessen zu illustrieren, der sich über sie hinwegsetzt. Wohlgemerkt muss diese Illustration nicht in allen Fällen ganz und gar negativ ausfallen. Ist die Provokation besonders groß und die Lage hinreichend verzweifelt, kann der Bruch des nur noch äußerlichen Friedens von den Texten auch recht neutral bewertet werden. In der *Bandamanna saga* nimmt Oddr Ófeigsson den zwielichtigen Óspakr Glúmsson als Hausgenossen auf;⁵⁵⁶ entgegen aller Erwartung bewährt sich der Mann, und Oddr überträgt ihm für die Zeit einer Auslandsreise die Vertretung seines Godords. Nach der Heimkehr des Hausherrn allerdings macht Óspakr keine Anstalten, ihm die Funktion des lokalen Oberhauptes wieder abzutreten (K. 2–4, 298–308). Oddr, der ein begnadeter Händler, aber kein Krieger ist, findet sich damit im Konflikt mit einem Neffen Grettirs des Starken wieder, dessen Physis an die des berühmten Onkels erinnert.⁵⁵⁷ Um ihm trotzdem beizukommen, überrumpelt Oddr ihn beim gemeinsamen Essen: »Þat var enn einn dag, er Oddr sat undir borði ok Óspakr gegnt honum, ok er minnst várir, hleypr Oddr undan borðinu ok at Óspaki ok hefir reidda øxi í hendi sér, biðr hann nú laust láta góðorðitt« (308⁵⁵⁸; »Eines Tages, als Oddr beim Essen saß und Óspakr ihm gegen-

⁵⁵⁴ »Þeir hlaupa upp allir ok hrinda fram borðunum ok matnum. [...] Þórdís nefnir sér þá vátta ok segir skilit við Þork ok kvezk eigi skyldu koma síðan í sǫmu sæng hjá honum, ok þat endi hon« (116f.; »Sie springen alle auf und stoßen Tische und Essen weg. [...] Þórdís ernennt sich da Zeugen und spricht die Scheidung von Þorkr aus; und sie sagt, dass sie nie wieder mit ihm in das gleiche Bett kommen werde, und das hielt sie«).

⁵⁵⁵ Althoff (1987: 22).

⁵⁵⁶ S. zu dieser Episode auch B.1.3.1.

⁵⁵⁷ Vgl. (K. 2, 299, M-Redaktion): »Hann var mikill maðr vexti ok sterkr [...] ok gerisk ramr at afli« (»Er war groß und kräftig von Statur [...] und als er heranwuchs, bekam er große Kraft«).

⁵⁵⁸ Zitiert nach dem Text der *Mǫðruvallabók*, *Konungsbók* hier ganz entsprechend.

über und am wenigsten auf seiner Hut war, springt Oddr vom Tisch auf und geht auf Óspakr los, mit der erhobenen Axt in der Hand, und fordert ihn auf, das Godord jetzt abzugeben«). Oddr bekommt sein Godenamt zurück, doch im Folgenden eskaliert der Konflikt. Dass Oddr mit dem Bruch der Friedenspflicht beim Mahl eine letzte Option wählen muss, die sich für einen Menschen von Ehre eigentlich nicht stellen sollte, zeigt bereits, dass er sich mit der Aufnahme Óspakrs in eine Situation gebracht hat, aus der er selber keinen Ausweg mehr finden wird: Der Bruch zwischen ihm und Óspakr zieht letztlich den Prozess nach sich, der die Haupt-handlung der Saga darstellt und in dem andere Oddrs Sache gegen weit übermächtigere Gegner als Óspakr zu einem guten Ende bringen. Zunächst aber kostet die sich entspinnde Feindschaft einem Dritten das Leben, Oddrs Haugenossen Váli, der mit beiden Männern gut befreundet ist und versucht, den Konflikt zu schlichten. Im Text fungiert er als friedliebende moralische Instanz (K. 4, 310–315). Die Szene seines Todes erinnert in ihrer Formulierung an die des Angriffs beim Mahl:

Váli ríðr heim. Ekki var manna úti; opnar váru dyrr; gengr Váli inn. Myrkt var í húsum. Ok er minnst várir, hleypr maðr ór setinu ok hæggr milli herða Vála, svá at hann fell þegar. [...] Þá mælti Óspakr: »Þetta er it versta verk orðit; hafða ek Oddi þetta ætlat, en engi þér.« (K. 4, 314f., M-Redaktion⁵⁵⁹)

Váli reitet zum Hof [Óspakrs]. Draußen war niemand; die Türen waren offen, und Váli geht hinein. Im Haus war es dunkel. Und als er am wenigsten auf seiner Hut war, springt jemand von der Seitenbank auf und versetzt Váli einen Hieb zwischen die Schultern, so dass er sofort fällt. [...] Da sagte Óspakr: »Daraus ist jetzt die größte Untat geworden; Oddr hatte ich das zgedacht, aber nicht dir.«

Im Tod des Friedensstifters spiegelt sich, vielleicht auch: rächt es sich, wie oder dass der Konflikt in einer befriedeten Situation zum Ausbruch gebracht wurde. Hier mag sich – allerdings nur in einer der erhaltenen Varianten der Szene – eine Kritik an dem Bruch des Mahlfriedens äußern, zu dem Oddr sich genötigt sah. Insgesamt fällt die Episode jedoch nicht negativ auf Oddr zurück, den die Saga weiterhin wohlwollend behandelt und der letztendlich aus allen Turbulenzen unbeschadet hervorgehen wird. Wird aber eine Mahlzeit ohne einen solch zwingenden Anlass zur Bühne des Betrugs an einem arglosen Gast oder Tischgenossen, ist dies auch in den Isländersagas, mit dem von Althoff verwendeten Ausdruck, verwerflich.

Freilich sind die Isländersagas sparsam mit expliziten Bewertungen des Geschehens, sei es durch den (nur in Ausnahmefällen hervortretenden) Erzähler, sei es durch das Sprachrohr ›der Leute‹ und der öffentlichen Meinung oder einer positiv besetzten Figur.⁵⁶⁰ Oft genug ist ihre

⁵⁵⁹ Die lexikalische Spiegelung der vorhergegangenen Szene findet sich nicht in der Redaktion der Konungsbók.

⁵⁶⁰ So verfährt in diesem Zusammenhang etwa die Víga-Glúms s. (66–69): In ihrem 20. Kapitel ist Glúmr zu Recht misstrauisch, als zu einer politisch unwichtigen Hochzeit allzu viele große Leute der Gegend geladen sind; er vermutet eine Intrige und bleibt zu Hause. Sein Hausgast Steinólfr allerdings besucht das Fest, und dort wird eine Versöhnung zwischen ihm und seinem Ziehbruder Arngrímr angeregt, der ihm seit geraumer Zeit wegen eines behaupteten Verhältnisses Steinólfrs zu Arngrímr Frau verfeindet ist. Arngrímr möchte Steinólfr ange-

Haltung zu dem, was sie erzählen, dennoch eindeutig. So etwa in der *Bjarnar saga Hítðælakappa* (K. 3, 117–19; K. 5, 122f.), in der Björns Gegenspieler Þórðr – eingeführt als wenig beliebt, boshaft und all jenen gegenüber feindselig, bei denen er es sich erlauben zu können glaubt (K. 1, 112) – seine früheren Ausfälle gegen den jungen Titelhelden beim gemeinsamen Trinken begraben zu wollen vorgibt.⁵⁶¹ Wenig später nutzt Þórðr die Betrunktheit des Trinkgefährten dazu aus, ihm sich als Botschafter an die Verlobte aufzudrängen und ihm einen Ring als Wahrzeichen abzuschwatzen. Damit betrügt er Björn, überbringt eine abweichende Nachricht und lässt sich dessen Verlobte zur Frau geben. Der Betrug beim und durch das (ganz explizit) freundschaftstiftende gemeinsame Trinken reiht sich ein in das viele Schlechte, das die Saga über Þórðr zu berichten hat, zeigt ihn aber erstmals auch als den Betrüger, als der er im Folgenden handelt. Mit diesem Missbrauch des sozialen Regelwerks nimmt die zentrale Intrige der Saga ihren Lauf.

Die Isländersagas legen an ihre Handlung nur selten Maßstäbe an, die man dem heutigen Sprachgebrauch nach als moralische bezeichnen könnte; geschickter Betrug und Hinterlisten, so sie denn zum erwünschten Ziel führen, können den Figuren durchaus positiv angerechnet werden. Dass demgegenüber jedoch der Betrug beim gemeinsamen Essen und Trinken als ehrlose Untat gewertet wird, zeigt sich deutlich auch in einer Szene der *Svarfdæla saga* (K. 19, 176–178), in der sich zwei Brüder bei einem Mann namens Gríss vor ihren Verfolgern verstecken. Als diese dort ankommen, werden sie mit offenen Armen empfangen: »[K]om þar at opnum dyrum, ok váru inni eldar; trápiza stóð á gólfinu, en mikít slátr var fært upp ok soðit. Gríss stóð upp á gólfinu ok fagnaði vel Karli, – »ok seztu niðr, mágr«, sagði Gríss, »ok tak snæðing« (176, »Sie fanden dort die Türen offen, und drinnen waren Feuer angezündet worden; am Eingang war ein Tisch aufgestellt, und ein großes Stück Kochfleisch stand bereit. Gríss war aufgestanden und empfing Karl [den Anführer der Verfolger] herzlich, – »und setz dich, Verwandter«, sagte Gríss, »und nimm dir zu essen«). Karl lässt sich durch Gastfreundschaft und vorgeschützte Ahnungslosigkeit beruhigen und kommt schließlich der Einladung nach. Während die Män-

lich zur Versöhnung zu sich einladen, Steinólfr geht darauf ein und wird als Gast im Haus Arngríms von diesem getötet (K. 21). Dessen Frau kommentiert das Geschehen quasi stellvertretend für den Erzähler: »Högg þú manna armastr; þetta eru ráð þér vitrari manna, en frá þessum degi skal ek aldri þín kona vera« (K. 21, 68; »Sei verflucht für diesen Hieb; das sind die Ratschläge von Männern, die klüger sind als du, und von heute an werde ich nie mehr deine Frau sein«; tatsächlich steht hinter dem Totschlag eine Intrige, um weitere Männer in eine bestehende Fehde gegen Glúmr hineinzuziehen, der als Gastgeber und Verwandter Steinólfrs zur Rache verpflichtet ist). Bei ihrem Aufbruch vom Hof sagt sie ihm für die Tat ein kurzes und schlimmes restliches Leben voraus; auch hier wird sie recht behalten. Die Saga beendet die Szene mit der Auskunft, dass sie später Ásgrímr Elliða-Grímsson geheiratet habe. Mit dem Hinweis auf diese hervorragende Heirat wird ihr nobles Wesen und damit auch ihr vorhergehendes Urteil über ihren bisherigen Mann von der Saga noch einmal validiert.

⁵⁶¹ »Ok einn dag um vetrinn gekk Þórðr at Birni ok bað hann drekka með sér, – »eru vit nú þar komnir at vist, at okkr samir eigi annat en vel sé með okkr« (K. 3, 117; »Und eines Tages im Winter ging Þórðr zu Björn und bat ihn, mit ihm gemeinsam zu trinken – »wir haben jetzt an einem Ort Aufenthalt genommen, wo sich nichts anderes gehört, als dass es gut steht zwischen uns«). Die Szene spielt am Hof des norwegischen Jarls Eiríkr.

ner beim Essen sitzen, wird jedoch einem der beiden Versteckten klar, dass Gríss nach einem Verbündeten geschickt hat und das Essen die Männer aufhalten soll, bis sie überfallen werden. Obwohl es um sein eigenes Leben geht, will er diesen Verrat an einem guten Mann nicht dulden und warnt Karl mit einer in den Raum hineingesagten Strophe. Er und sein Bruder entkommen, der betrügerische Gastgeber jedoch wird auf der Stelle umgebracht.

Ungewöhnlich an dieser Szene ist die Erwähnung der (Haupt-)Speise: Es wird nicht nur erwähnt, dass es Fleisch gab, sondern sogar dessen Zubereitungsart. Während sich hier der detailfreudigere Stil einer jüngeren Isländersaga geltend machen mag, erfüllt das reichlich vorhandene Fleisch auch eine Funktion im Tableau einer allzu demonstrativ guten Aufnahme: Die Verfolger laufen wortwörtlich offene Türen ein und haben mit Licht, Wärme und der bereits servierten, guten Speise sofort etwas ganz anderes vor Augen als die eigentliche Absicht ihres Kommens. Ob die Szene und die halbherzige Leichtgläubigkeit Karls (der gerade noch äußernd, der andere wisse ganz genau, was gespielt werde, sich dennoch an dessen Tisch setzt) dadurch kohärenter oder glaubwürdiger werden, sei hier dahingestellt; die Fassade einer Gastfreundschaft, die keine ist, wird jedenfalls sehr eindrücklich gezeichnet.

Pervertierte und verkehrte Mahlzeiten

Wurde Fleisch gerade als im Sinne der Isländersagas gutes Essen bezeichnet, muss hinzugefügt werden, dass sich diese Einschätzung – neben dem Erzählszusammenhang der referierten Szene und den archäologischen Befunden für den Konsum eigens zum Schlachten aufgezogener Tiere in exklusiven Milieus – vor allem darauf stützen muss, dass Fleisch in den Texten, anders als etwa Skyr, nirgends die Rolle einer wenig geschätzten Speise einnimmt.⁵⁶² Auch in der *Heiðarvígá saga* (K. 7, 226–230) erscheint speziell produziertes Fleisch als etwas, das man hohen Gästen serviert:⁵⁶³ Dort lässt ein Mannes namens Þórhalli den besonders fetten Hauswiesen-Hammel schlachten, als mit Víga-Styrr der führende Mann im Bezirk bei ihm Halt macht. Desse Aufenthalts auf Þórhalls Hof geht auf eine Rechtssache zurück; Þórhalli hatte einen von Styrr Verfolgten bei sich versteckt, als Kompensation hat er nun Styrr jederzeit unbegrenzt Gastung zu gewähren. Der gemeinsame Aufenthalt unter einem Dach und an einem Tisch, der in einem ausgewogenen Arrangement auf die Versöhnung der beiden Kontrahenten hinwirken könnte, bekommt bereits durch die einseitige, dem Bauern aufgezwungene Regelung den Cha-

⁵⁶² Die Ausnahme, die die Regel bestätigt, ist das Rippenstück vom Schaf, das ein geiziger Gastgeber in der *Fóstbrœðra s.* (103) seinem unerwünschten Gast serviert, das Fleisch wird hier jedoch ausdrücklich als von minderer Qualität, nämlich als alt bezeichnet.

⁵⁶³ Die Szene befindet sich in dem Teil der Saga, der nach dem Verlust eines Teils des Manuskripts im 18. Jahrhundert nur in der Nacherzählung ihres Kopisten Jón Ólafsson erhalten ist, der sie kurz zuvor abgeschrieben hatte, also nicht in einem mittelalterlichen Wortlaut. Eine Analyse kann sich daher nur auf die Inhaltsebene beziehen.

rakter eines Übergriffs. Und auch hier findet die spezifische (gute) Speise Eingang nur in ein misslingendes Mahl, sie stellt sogar den Auslöser der weiteren Fehlentwicklung dar – oder sie wird zumindest von einer Figur als solcher vorgeschoben. Styrr bemerkt, dass der eben verspeiste Hammel entgegen der jüngst eingeführten gesetzlichen Pflicht keine Ohrmarke hatte, und obwohl gar kein Zweifel besteht, dass das Tier dem Gastgeber gehörte, beschuldigt Styrr Þórhalli der Missachtung von Gesetz und Obrigkeit (die Víga-Styrr für diese Gegend in seiner Person vereinigt). Man geht im Streit auseinander, und als Þórhalli versucht, den Bezirk zu verlassen und sich damit Styrrs Aggression zu entziehen, wird er von diesem erschlagen.

Hier ist es nicht der Gastgeber, sondern der Gast, der die Natur des gemeinsamen Mahls geradewegs pervertiert. Pervertierte, im Wortsinn ›verkehrte‹ Mähler, die in ihrem Aussageinhalt – und teilweise auch materiell – in das Gegenteil ihrer selbst verdreht werden, finden sich mehrfach in den Texten; und anders als das gelungene Mahl, zu dem es häufig nicht allzu viel zu berichten zu geben scheint, binden sie einiges an erzählerischer Energie und Einfallsreichtum an sich. Besonders weit geht dabei die späte, der Volkssage nahestehende *Bárðar saga Snæfellsáss*, in der im Wortsinn monströse Mahlzeiten beim Riesenvolk gezeigt werden: Sei es, dass dort vor den Augen der menschlichen Gäste neben Pferde- auch Menschenfleisch gegessen wird, das Subjekt des Essens also zu seinem Objekt wird, sei es, dass die unglückliche Gefangene der Riesen dadurch gefoltert wird, dass vor ihr angerichtet das Essen steht und ihr dessen Duft in die Nase steigt, sie aber nur an gerade soviel davon heranreicht, dass sie nicht ganz verhungert, und das Essen so zum Nicht-Essen wird.⁵⁶⁴ Während diese offensichtlichen Umstülpungen des Themas in der dem Menschen gegensätzlichen, verkehrten Außenwelt der Riesen angesiedelt sind, sind die von menschlichen Protagonisten begangenen Verkehrungen und Verzerrungen der Mahlzeit zwar nicht auf einen schaurigen Effekt hin in Szene gesetzt, aber nicht weniger perfide.

Einige Zeit nach dem Mordbrand an Njáll und seiner Hofgemeinschaft reitet Flosi mit 100 Männern, die wie er an dem Überfall beteiligt waren, zu Njálls Freund und über Heirat Verwandten⁵⁶⁵ Ásgrímr Elliða-Grímsson, und zwar mit dem erklärten Ziel, Streit mit ihm anzufangen (›troða illskar«, *Brennu-Njáls saga* K. 136, 360). Von dessen Hofleuten ist eine beträchtliche Anzahl bereits auf dem Weg zum Althing, um dort den Prozess gegen die Mordbrenner vorzubereiten (K. 135, 359). Angesichts der erdrückenden Übermacht scheint Ásgrímr nichts anderes übrig zu bleiben, als gute Miene zum bösen Spiel zu machen:

⁵⁶⁴ Vgl. *Bárðar s.* (K. 15, 150–155). Das betreffende Gastmahl wurde obendrein vom riesischen Gastgeber in der betrügerischen Absicht ausgerichtet, seine menschlichen Gäste zu töten.

⁵⁶⁵ Helgi Njálsson war mit Ásgrímrs Tochter Þórhalla verheiratet, Ásgrímr hat bei dem Mordbrand also auch einen Schwiegersohn verloren; sein Sohn Þórhallr war zudem Njálls Ziehsohn und ist vom Tod seines Ziehvaters tief betroffen, vgl. (K. 132, 344f.).

Ásgrímr lét sópa hús ok tjalda, setja borð ok bera mat á; hann lét setja forsæti með endlöngum bekkjum um alla stofu. Flosi reið í tún ok bað menn stíga af hestum ok ganga inn; þeir gerðu svá. Þeir Flosi kómu í stofuna, en Ásgrímr sat á palli. Flosi leit á bekkina ok sá, at allt var reiðbúið, þat er menn þurftu at hafa. Ásgrímr kvaddi þá ekki, en mælti til Flosi: »Því eru borð sett, at heimull er matr þeim, er hafa þurfu.« Flosi sté undir borð ok allir hans menn, en lögðu vápn sín upp til þilis. Þeir sátu á forsætum, er eigi máttu uppi sitja á bekkjunum, en fjórir menn stóðu með vápnum fyrir framan þar, er Flosi sat, meðan þeir mótuðusk. Ásgrímr þagði um matmálit ok var svá rauðr á at sjá sem blóð. En er þeir váru mettir, báru konur af borðum, en sumar báru innar laugar. Flosi fór at engu óðara en hann væri heima. Boløx lá í pallshorninu. Ásgrímr þreif hana tveim hǫndum ok hljóp upp á pallsstokkinn ok hjo til hǫfuðs Flosa. (360f.)

Ásgrímr ließ das Haus ausfegen und Wandteppiche aufhängen, Tische aufstellen und Essen auftragen; und er ließ durch die gesamte Länge der Stube zwischen den Tischen und den Langfeuern zusätzliche Bänke aufstellen. Flosi ritt auf den Hof und hieß seine Männer absitzen und hineingehen; das machten sie. Flosi und die seinen kamen in die Stube, und da saß Ásgrímr auf einem der Seitenpodeste. Flosi blickte zu den Bänken hin und sah, dass alles vorbereitet war, was man brauchte. Ásgrímr begrüßte sie nicht, sagte aber zu Flosi: »Die Tische sind gedeckt, denn wer zu essen braucht, der soll es bekommen.« Flosi setzte sich zu Tisch und alle seine Leute, und sie lehnten ihre Waffen an die Wand. Unten auf den aufgestellten Bänken saßen die, die oben auf den Seitenbänken keinen Platz mehr fanden, und vier Männer standen mit ihren Waffen vor Flosis Platz, während sie aßen. Ásgrímr schwieg während der Mahlzeit und war im Gesicht so rot anzusehen wie Blut. Und als sie satt waren, trugen die Frauen die Tische ab, und einige trugen Schüsseln zum Händewaschen herein. Flosi ließ sich Zeit, ganz als ob er zu Hause wäre. Eine Holzaxt lag auf der Seitenbank in der Ecke. Ásgrímr ergriff sie mit beiden Händen, sprang hoch auf den Rand des Seitenpodests und schlug nach Flosis Kopf.

Der Hieb wird von einem der Männer Flosis abgewendet, und man dringt auf Ásgrímr ein; doch nun nimmt Flosi ihn in Schutz, »því at vér hǫfum gort honum ofraun, en hann gerði þat at, sem hann átti, ok sýndi þat, at hann var ofrhugi« (61; »denn wir haben ihm über die Maßen zugesetzt, und er hat dann das getan, was er tun musste, und das zeigte seine Unerschrockenheit«). Dass Flosi nun dem Gegner großzügig dessen Mut attestiert und die ganze Szene als eine Art Probe des anderen darstellt, fügt sich in seine schwankende und höchst zwiespältige Charakterisierung durch die Saga, die einen Spagat zwischen Flosis unrühmlicher Rolle im geschilderten Konflikt und der Rehabilitierung der Figur über eine Mischung aus Tollkühnheit und Einsicht sowie späterer christlicher Buße unternimmt. Die Brutalität des Besuchs, der hier treffender eine Heimsuchung (beides an. *heimsókn*) zu nennen wäre, wird dadurch nicht gemindert. Das friedliche und auch sozial rekreative Mahl wird zu einem Ausdruck der Feindschaft verkehrt und dazu eingesetzt, den Gegner moralisch zu untergraben. Ásgrímr wahrt in dieser Situation sein Gesicht, so gut es geht: Statt sich auf dem eigenen Hof erst durch vorgehaltene Waffe zu etwas zwingen zu lassen, lässt er die Halle von sich aus herrichten, kommt dem Übergriff also durch eine Demonstration der eigenen Gastfreiheit zuvor. Die fehlende Begrüßung und das Schweigen Ásgrímrs bei Tisch werden erwähnt, weil sie in dieser Situation die weitestmögliche Verweigerung der erzwungenen Tischgemeinschaft darstellen. Ásgrímrs Betonung der physiologischen Notwendigkeit des Essens wirkt in die gleiche Richtung: Einerseits münzt sie die

beabsichtigte Ehrabschneidung auf die Aggressoren um (der Satz ließe sich in etwa damit paraphrasieren, dass Gastfreundschaft niemandem Schande mache, während es die anderen offenbar nötig hätten, durchgefüttert zu werden – oder sich so schlecht zu benehmen, wie sie es gerade tun), andererseits werden durch die Reduktion der Mahlzeit auf die bloße Nahrungsaufnahme deren soziale Implikationen verneint. Da diese nach außen dennoch wirksam bleiben und hier einer Kapitulation Ásgríms gleichkämen, muss der beinahe selbstmörderische Bruch dieser Parodie einer Tischgemeinschaft schließlich zwingend erfolgen, will Ásgrímur seine Ehre wahren.

Was von einer solchen Pervertierung des gemeinsamen Mahls zu halten sei, wird dem Leser durch das unmittelbar folgende Urteil Síðu-Hallrs zu verstehen gegeben, der wie Hrútr Herjólfsson und Njáll selbst eine moralische Instanz der Saga darstellt:⁵⁶⁶

Margir lofuðu Flosa ok kváðu slíkt røskliga gørt vera. Hallr mælti: »Þetta lízk mér qðru vís, því at þetta þykki mér óvitrligt bragð. Mundu þeir þó muna harmsakir sínar, þótt þeir væri eigi af nýju á minntir, en þeim mōnnum er allvant um, er svá leita annarra þungliga.« Fannsk þat á Halli, at honum þótti þetta mjök ofgørt.

Viele lobten Flosi und sagten, das sei eine mutige Tat gewesen. Hallr sagte: »Das finde ich nicht, mir scheint es dumm gehandelt. Sie hätten ihr Leid kaum vergessen, auch wenn sie nicht noch einmal daran erinnert worden wären, und Leuten, die anderen so übel mitspielen, fehlt es an sehr viel.« Man merkte Hallr an, dass er fand, sie seien viel zu weit gegangen.

Beim Prozess gegen die Mordbrenner wird nochmals herausgestellt, als wie schwer der Angriff auf die Integrität von Hausstatt und Person Ásgríms von der Saga gewertet wird (K. 145). Nachdem auf dem Althing ein Kampf zwischen den beiden Parteien stattgefunden hat, soll eine weitere Eskalation des Konflikts abgewendet werden, der mittlerweile Züge eines Bürgerkriegs anzunehmen beginnt. Angesichts der zahlreichen Toten müssen dazu viele auf ihr Racherecht verzichten. Als einige der wichtigsten Männer, denen besonders großer Schaden entstanden ist, mit gutem Beispiel vorangehen und ihren Willen zum Vergleich erklären, wird Flosis Übergriff gegen Ásgrímur in einer Reihe mit Totschlägen an nahen Verwandten genannt:

Hallr af Síðu mælti: »Allir menn vitu, hvern harm ek hefi fingit, at Ljótr, son minn, er látinn. Munu þat margir ætla, at hann muni dýrstr gørr af þeim mōnnum, er hér hafa látiz. En ek vil vinna þat til sætta at leggja son minn ógildan ok ganga þó til at veita þeim bæði tryggðir ok grið, er mínir mótstøðumenn eru.« [...] Ásgrímur mælti: »Þat ætlaða ek, þá er Flosi reið heim at mér, at ek munda aldri við hann sættask, en þó vil ek nú fyrir orð þín, Snorri goði, ok annarra vina minna eigi undan skerask.« (K. 145, 411f.)

⁵⁶⁶ Er ist der Erste, der auf Island den neuen Glauben annimmt und die Mission aktiv befördert (K. 100f., 256–258), und unternimmt vor der Annahme des Christentums auf dem Althing den für einen friedlichen Verlauf wesentlichen Schritt, sein Amt als Gesetzessprecher der christlichen Partei an den Heiden Þorgeirr zu übertragen, der so, als der einzige Gesetzessprecher, mit seiner Entscheidung für das Christentum die Einheit des Landes bewahren kann. Hallr verkörpert in besonderer Weise das Versöhnungsideal der Saga, wenn es ihm beim Prozess gegen die Mordbrenner unter persönlichen Opfern gelingt, eine Schlichtung des eskalierenden Streites zu initiieren (K. 145, 411f.). Nachdem sich auf dem Thing die meisten Angehörigen der Konfliktparteien verglichen haben, bringt er einen weiteren, zunächst verweigerten Vergleich zustande (K. 146f.). Er ist damit der effektivste Friedensstifter der Saga.

Hallr von Síða sagte: »Alle wissen, welches Leid ich zu tragen habe, dass mein Sohn Ljótr tot ist. Viele werden meinen, dass er als der vornehmste der Männer gelten könne, die hier gestorben sind, und für ihn die höchste Buße zu veranschlagen sei. Aber ich will dies zu einem Vergleich beitragen, dass ich meinen Sohn als bußlos gefallen ansetze und darüber hinaus denen Frieden und Sicherheit gewähre, die meine Gegner sind.« [...] Ásgrímr sagte: »Das nahm ich mir vor, als Flosi mit Gewalt in mein Haus kam, dass ich mich nie mit ihm vergleichen würde; und dennoch will ich nun wegen dem, was du, Gode Snorri, und was andere meiner Freunde gesagt haben, den Vergleich nicht verweigern.«

Die Isländersagas lassen sich selten zu Bewertungen hinreißen, die von moderner Warte aus als moralisch zu bezeichnen wären. Was das gemeinsame Essen angeht, sprechen sie eine insofern erstaunlich klare Sprache, die darauf hinweist, als wie fundamental die soziale Institution der Tischgemeinschaft empfunden wurde: Wer sie mit Füßen tritt, ist entweder ein Ungeheuer oder auf einem ganz falschen Weg.

Zur Festmahlmotivik der *Laxdæla saga*

Wie alle literarischen Motive besitzt auch das des (Fest-)Mahls polare Struktur, kann also je nach Konkretisierung einander gerade entgegengesetzte Aussagen über die Welt des Textes treffen.⁵⁶⁷ Eine Einladung kann angenommen oder ausgeschlagen werden, ehrlich oder betrügerisch sein; ein Mahl kann gelingen oder scheitern, Ausdruck des konsolidierten Sozialen sein oder dessen Zusammenbruch illustrieren. Dieses sehr effektiven Darstellungsmittels der Beziehungen ihrer Protagonisten bedienen sich alle Isländersagas, wohl keine andere jedoch so konsequent wie die *Laxdæla saga*. Das Verhältnis der Familien Óláfr pái Høskuldssons und Ósvífr Helgasons und damit der zentrale Konflikt der Saga ist aufs Engste mit ihren Gastmählern verwoben: Feste und »die Verletzung der auf Vertrauen und Freundschaft angelegten Festordnung«⁵⁶⁸ mitverursachen den Bruch zwischen den Sippen, zugleich geben sie ein genaues Bild des Standes der Beziehungen der Anwesenden; eine scharfe Trennlinie zwischen Ursache und Wirkung ist kaum zu ziehen.

Zunächst betonen und festigen gegenseitige Einladungen nach bekanntem Muster das gute Verhältnis der Nachbarn: »Vinátta var ok mikil með þeim Óláfi ok Ósvífri ok jafnan heimboð« (K. 39, 112, »Auch die Freundschaft zwischen Óláfr und Ósvífr war groß, und sie luden sich fortwährend gegenseitig ein«). In diesem freundschaftlichen Klima wachsen Kjartan, Bolli und Guðrún miteinander auf. Doch gerade bei ihren Festen werden später die Brüche in der Beziehung der Familien offenbar. Bollis Hochzeit mit Guðrún wird von der Saga schon dadurch als Fehler markiert, dass einerseits Guðrún, von Bolli und ihrer Familie bedrängt, der Verbindung nur widerstrebend zustimmt, andererseits Bollis Ziehvater Óláfr pái (als eine Art unfehlbarer

⁵⁶⁷ Vgl. Daemmrich (1995: xviiiif.).

⁵⁶⁸ Beck (2001: 175).

Innanz dieser Saga) von der Heirat abrät und nur auf Bollis Bitten hin überhaupt an dem Fest teilnimmt (K. 43, 128–130). Auch die äußerst magere Beschreibung des Festes, »Veizla var virðuligt at Laugum« (130, »Es war ein würdiges Fest auf Laugar«), weist das Unternehmen dieser Ehe als nicht erfolgversprechend aus. Umso deutlicher wird dies durch den Kontrast zu Kjartans etwas späterer Hochzeit mit Hrefna, die von der Saga ausführlich gelobt wird.⁵⁶⁹ Mit Bollis und Guðrúns Hochzeit ist es ein Fest, das den zentralen Konflikt der Saga auslöst bzw. die entscheidende Fehlentwicklung als nicht mehr korrigierbar fixiert.

Nach Kjartans Rückkehr nach Island wird es für Óláfr und Ósvífr zunehmend schwierig, die Tradition wechselseitig ausgerichteter Feste aufrechtzuerhalten. Kjartan muss von seinem Vater erst überredet werden, am nächsten Gastmahl auf Laugar überhaupt teilzunehmen. Schließlich willigt Kjartan ein, tritt dort jedoch so großspurig und unfreundlich auf, dass sein Erscheinen einer reinen Statusdemonstration gleichkommt, dem friedens- und bündnisstiftenden Charakter des Festes jedoch entgegenläuft (K. 44f., 134f.). Als er vier wertvolle Pferde ablehnt, die ihm Bolli als Abschiedsgeschenk verehren will, kommt das dem offiziellen Bruch der Freundschaft gleich. Der Ausdruck der inneren Verfassung der Protagonisten, den die Saga im Fest findet, ist gleichzeitig Auslöser der weiteren Verschlechterung der Beziehungen. Hat Bolli Kjartan noch herzlich empfangen, trennt man sich nun »með engri blíðu« (135, »ohne Freundlichkeit«).

In den folgenden Kapiteln spitzt sich der Konflikt weiter zu, und die Saga konzentriert sich nun vollständig auf die Gastmähler: Nach Kjartans Hochzeit im Frühling bis zum endgültigen Bruch zwischen den Sippen im Mittwinter wird nur noch von zwei Festen berichtet, auf denen der Kontrast zwischen dem sinngemäß freundschaftlichen Charakter der Zusammenkunft und der tatsächlichen Feindseligkeit der Versammelten immer größer wird. Auf Óláfrs Herbstfest (K. 45, 139–142) verprellt Kjartan Guðrún, als er seiner Frau Hrefna den Hochsitz zuweist, den Guðrún einzunehmen gewohnt ist. Es geht dabei auch, aber nicht ausschließlich um die Rangordnung: Der Hochsitz auf Kjartans Vaterhof ist auch der Sitz derjenigen Frau, die an seine Seite gehört. Guðrún nimmt es sich zu Herzen, schweigt aber dazu. Am Ende dieses Festes wird das Schwert gestohlen, das König Óláfr Kjartan als Abschiedsgeschenk verehrt hat. Es macht seinen Träger unverwundbar und stellt damit das Antidot zum verfluchten Schwert Fótþítr dar, das sich in Bollis Besitz befindet und schon zur Erschlagung Kjartans vorherbestimmt ist (K.

⁵⁶⁹ Vgl. (K. 45, 138f.); hervorgehoben werden die vielen und hochrangigen Gäste; die Dauer von einer Woche; das großartige Geschenk an die Braut, der im Folgenden noch relevante Kopfschmuck; die gute Stimmung des Gastgebers, der seine Gäste aufs Beste unterhält; am Ende des Festes die guten Geschenke für die wichtigen Gäste und der Ruhm, den Kjartan und Óláfr als Gastgeber für dieses Fest erhalten. Während die Hochzeit Bollis und Guðrúns von der Bemerkung gefolgt wird, dass ihr Zusammenleben nicht gut verlaufen sei, schließt der Bericht über Kjartans Hochzeit mit einem Satz zu der herzlichen Liebe, die sich zwischen den Neuvermählten entwickelt.

30, 82f). Zwar wird das Schwert von Óláfr Páls Leuten geborgen und zurückgebracht, doch die Vorausdeutung auf Kjartans Tod ist damit nicht aufgehoben: Die Saga bemerkt, dass Kjartan das Schwert, das er zuvor ständig bei sich trug, nach seinem Verschwinden und dem endgültigen Verlust der zugehörigen Schwertscheide weniger wertschätzt. Währenddessen beschleunigt der Diebstahl an sich und die daraus resultierende Verschlechterung des nachbarschaftlichen Verhältnisses den weiteren Handlungsverlauf ebenfalls in Richtung des bewaffneten Konflikts und Kjartans Tod.

Bei der trotz allem noch stattfindenden Gegeneinladung auf Ósvífrs Hof kommt es schließlich zum Bruch, als Hrefnas kostbares Kopftuch verschwindet und Kjartan die Laugarleute offen des Diebstahls beschuldigt. Der wertvolle Kopfputz war Kjartan von Ingibjörg, der Schwester König Óláfrs, als Brauthaube für Guðrún mitgegeben worden (K. 43, 131). Wie der Platz auf dem Hochsitz ist er das Zeichen derjenigen Frau, die zu Kjartan gehört, aufgrund ihres sozialen und charakterlichen Ranges ebenso wie aufgrund ihrer Liebe. Ihren Anspruch auf diese Position verhehlt Guðrún ebenso wenig wie den Diebstahl des Tuchs:

Þá svarar Guðrún máli hans ok mælti: »Þann seyði raufar þú þar, Kjartan, at betr væri, at eigi ryki. Nú þó at svá sé, sem þu segir, at þeir menn sé hér nokkurir, er ráð hafi til þess sett, at motrinn skyldi hverfa, þá virði ek svá, at þeir hafi at sínu gengit [...]; en eigi þykki mér illa, þó at svá sé fyrir honum hagat, at Hrefna hafi litla búningsbót af motrinum heðan í frá.« (K. 46, 144)

Da antwortet Guðrún ihm und sagte: »Da reißt du gerade die Kochgrube auf, Kjartan, aus der es besser nicht dampfen sollte. Selbst wenn es nun so sein sollte, wie du sagst, dass irgendwelche Leute hier den Kopfschmuck verschwinden haben lassen, dann würde ich das so einschätzen, dass sie sich wohl das ihre geholt haben [...]; und es scheint mir nicht schlecht, wenn mit dem Kopfschmuck so verfahren wird, dass Hrefna ihre Garderobe in Zukunft wenig mit ihm aufbessern kann.«

Den Platz, der Guðrún zustünde, aber verwehrt ist, soll auch niemand sonst haben. Der Kopfputz bleibt verschwunden, wurde jedoch dem Gerücht nach verbrannt; und da die Bindung Kjartans und Hrefnas einmal etabliert ist, kann sie nur durch Kjartans Tod gelöst werden.

Die Festordnung ist nun endgültig gebrochen und mit ihr auch die Beziehung der Sippen: »Eptir þetta skilja þau heldr þungliga. Ríða þeir heim Hjarðhyltingar. Takask nú af heimboðin« (K. 46, 144; »Danach trennen sie sich ziemlich feindselig. Die Leute von Hjarðarholt reiten heim. Die Einladungen hören nun auf«). Die Saga berichtet weiter:

Eptir jól um vetrinn safnar Kjartan at sér mǫnnum; urðu þeir saman sex tígir manna. [...] Kjartan hafði með sér tjöld ok vistir. Ríðr Kjartan nú leið sína, þar til er hann kemr til Lauga. Hann biðr menn stíga af baki ok mælti, at sumir skyldu geyma hesta þeira, en suma biðr hann reisa tjöld. Í þann tíma var þat mikil tízka, at úti var salerni ok eigi allskammt frá böenum, ok svá var at Laugum. Kjartan lét þar taka dyrr allar á húsum ok bannaði öllum mǫnnum útgöngu ok dreitti þau inni þrjár nætr. Eptir þat ríðr Kjartan heim í Hjarðarholt ok hverr hans fǫrunauta til síns heimilis. [...] Þeim Laugamǫnnum líkar illa ok þótti þetta miklu meiri svívirðing ok verri en þótt Kjartan

hefði drepit mann eða tvá fyrir þeim. [...] Gerisk nú fullkominn fjándskapr milli Laugamanna ok Hjarðhyltinga. (K. 47, 144–146)

Im Winter, nach Weihnachten, sammelt Kjartan sich Mannschaft; alle zusammen wurden sie 60 Mann. [...] Kjartan hatte Zelte und Verpflegung dabei. Kjartan reitet nun seines Wegs, bis er nach Laugar kommt. Er heißt die Männer absteigen und sagte, dass einige die Pferde versorgen sollten, und andere ließ er die Zelte aufstellen. Damals war es allgemein üblich, dass die Latrinen außerhalb des Hauses waren, ein Stück von den übrigen Gebäuden entfernt, und so war es auch auf Laugar. Kjartan ließ da alle Türen des Hofes besetzen und verwehrte allen den Ausgang, und sie machten ihren Dreck drei Nächte lang im Haus. Danach ritt Kjartan heim nach Hjarðarholt und seine Leute zu ihren Höfen. [...] Den Laugarleuten gefällt das schlecht, sie fanden das eine viel größere Schande und schlimmer, als wenn Kjartan ein oder zwei ihrer Leute getötet hätte. [...] Es herrscht nun vollkommene Feindschaft zwischen den Laugarleuten und den Leuten von Hjarðarholt.

An die Stelle des Gastmahls tritt in Kjartans Racheritt dessen genaue Verkehrung: Nicht die Bewohner öffnen die Türen für die eintretenden Besucher, sondern die Besucher verschließen die Türen vor den Bewohnern; statt sich im selben Raum miteinander auszutauschen, wird jeder Durchgang durch die trennende Wand blockiert; statt zu essen, verrichten die Eingeschlossenen im Haus ihre Notdurft. Hat das gemeinsame Essen die Bindung der Sippen gestiftet und bewahrt, findet sie ihr Ende mit dem Ende des Verdauungsvorgangs. Indem der schwelende Konflikt offen ausbricht, lässt die Saga ihre tragende Gastmahlmotivik kulminieren, invertiert sie und bricht sie ab. Das nächste Fest, von dem die Saga berichtet, ist die vierte Hochzeit Guðrúns; sie findet erst 16 Jahre nach diesen Ereignissen statt.⁵⁷⁰

⁵⁷⁰ Kjartan stirbt im Frühling darauf. Zwischen seinem und Bollis Tod vergehen etwa drei Jahre. Bald darauf wird Bolli Bollason geboren; er ist zwölf, als die Rache für seinen Vater geplant wird. Im Jahr danach heiratet Guðrún.

B.2 Schimpf und Schande. ›Verkehrte‹ Nahrung und die Körperlichkeit des Essens als Mittel der Aus- und Abgrenzung

B.2.1 Injurien in Wort und Tat: Deplatzierte Nahrung und Ausscheidung

Der Bericht über Kjartans tätliche Schmähung der Laugarleute und deren heftige Reaktion zeigt das enorme beleidigende Potential, dass die Isländersagas aus körperlichen Prozessen schöpfen; er zeigt auch, wie die Ausscheidung, in Analogie zu den physiologischen Verhältnissen, auch in ihrem sozialen Aussageinhalt als Kehrseite der affirmativen Mahlzeit funktionalisiert werden kann. Die Demütigung der Laugarleute ist für beide Seiten die absolute Negierung aller früheren Bindungen. Sie ist auch Kjartans degradierende Absage an Guðrúns Anspruch auf den Platz an seiner Seite. Doch nicht nur die Eingeschlossenen werden herabgewürdigt. Zur erniedrigenden Bedeutung des Gestus der Ausscheidung schreibt Bachtin:

Wahrscheinlich gibt es in jeder Sprache einen Ausdruck wie »auf etwas scheißen«, parallel zu »auf etwas spucken«. [...] Grundlage der Geste und der entsprechenden verbalen Ausdrücke ist die buchstäbliche topographische Erniedrigung, d. h. der Verweis auf den Unterleib, auf die Geschlechtsorgane. Dies bedeutet Vernichtung, das Grab für den Degradierten.⁵⁷¹

Worauf man im Langhaus von Laugar wortwörtlich »scheißt«, ist der Ort des früheren gemeinsamen Mahls und damit die freundschaftliche Beziehung. Der positive Aspekt der (Wieder-)Geburt, Befreiung und Erneuerung, den Bachtin für die Volkskultur des Mittelalters mit der Geste verbindet, ist ihr hier nicht zu eigen. Die Szene wäre trotz der zentralen Fehlplatzierung von Körperäußerungen – an sich ein typisches Element der Groteske – auch nicht als grotesk zu beschreiben, hat sie doch gerade die Trennung des Innen und des Außen, Verschluss, Hinderung des Austauschs zum Thema und wird in einem zwar expliziten, aber sachlichen Duktus ohne jedes hyperbolische Element präsentiert.

Indem sie Körpervorgänge wie Essen und Ausscheidung als einerseits mit bestimmten Tabus belegt zeigen, gerade dies aber andererseits in ihrer üblichen nüchternen Erzählweise tun, erscheinen die Isländersagas als zwischen dem Befund Magennis' – der den Ausschluss des körperlichen Essens aus der altenglischen Literatur auch über ein bewusstes peinlichkeitsgefühl erklärt⁵⁷² – und demjenigen von Norbert Elias positioniert, der über das europäische Mittelalter⁵⁷³ allgemein schreibt: »Was in dieser courtoisen Welt fehlte oder sich jedenfalls nicht in der gleichen Stärke ausgebildet hatte, war jene unsichtbare Mauer von Affekten, die sich gegenwärtig zwischen Körper und Körper der Menschen, zurückdrängend und trennend, zu erheben scheint, der Wall, der heute oft bereits bei der bloßen Annäherung an etwas spürbar ist, das mit

⁵⁷¹ Bachtin (1995: 189f.).

⁵⁷² S. A.3.2.2.

⁵⁷³ Vgl. Elias (1998: 175f.).

Mund oder Händen eines anderen in Berührung gekommen ist, und der als peinlichkeitsgefühl bei dem bloßen *Anblick* vieler körperlicher Verrichtungen eines anderen in Erscheinung tritt, oft auch nur bei deren bloßer *Erwähnung* [...]«⁵⁷⁴; und speziell zu Vorgängen der Ausscheidung: »Weder die Verrichtungen selbst, noch das Sprechen darüber oder Assoziationen dazu sind in dem Maße intimisiert, privatisiert, mit Scham- und peinlichkeitsgefühlen belegt, wie später.«⁵⁷⁵ Dass man im mittelalterlichen Island dem Ausscheidungsvorgang in der Tat zunächst einmal neutral gegenüberstand als heute, ließe sich aus der Gebräuchlichkeit von Latrinengebäuden schließen, in denen, durch keine etwaigen Zwischenwände des gegenseitigen Anblicks entho-ben, mehrere Personen gleichzeitig sitzen konnten;⁵⁷⁶ auch die *Eyrbyggja saga* (K. 9, 15f.; K. 26, 66) erwähnt zweimal und in großer Selbstverständlichkeit, dass man nach dem Essen zu mehreren zum Abort geht. Doch der Umgang der Sagas mit der körperlichen Thematik insge-samt spricht für eine differenzierte, keineswegs völlig unbefangene Betrachtungsweise physi-scher Vorgänge, die in vielen Zusammenhängen keinen Platz haben, also bereits hinter die Kulissen verlegt werden, um einen Ausdruck Elias' zu verwenden. Kommen die Sagas einmal auf betont körperliches Essen oder Ausscheidungsprozesse zu sprechen, nehmen sie davon zwar einerseits keine größere erzählerische Distanz als von anderen Erzählgegenständen; andererseits werden körperliche Vorgänge, wenn sie direkt angesprochen werden, ab einer gewissen Grenze (und diese scheint für die Isländersagas vor dem Ausscheidungsvorgang zu verlaufen) nicht mehr direkt benannt, sondern mit heute noch ganz ähnlich verwendeten, an sich unspezifischen Ausdrücken wie *dríta* (wörtlich ›drecken‹) und *saurga* (›beschmutzen‹) und Euphemismen wie *ganga ørna sinna* (›seinen Geschäften nachgehen‹) und *ganga til álfreka* (›Elfen vertreiben ge-hen‹) umschrieben.

Lächerlich, herabwürdigend oder anderweitig zum Problem wird die Ausscheidung – wie auch das Essen –, wenn sie in unpassender Weise, am falschen Ort oder zur falschen Zeit ge-schieht. Auch hierüber berichten die Sagas jedoch mit gewohnter Sachlichkeit. Diese Literatur pflegt also keineswegs ein empfindlicheres peinlichkeitsgefühl als das alltägliche Leben, wie es Magennis für sein Material vermutet, sondern handelt von den Grenzen des sozialen Beneh-mens wie von allem anderen auch. Um noch einmal mit Elias zu sprechen: »[...] Zwischen die-ser Feinfühligkeit und dieser Unbefangenheit besteht kein Widerspruch«; sie zeugt vielmehr »von einer anderen Stufe der Affektbewältigung und -zurückhaltung«⁵⁷⁷.

⁵⁷⁴ Elias (1998: 180f.).

⁵⁷⁵ Elias (1998: 272).

⁵⁷⁶ Vgl. Sigríður Sigurðardóttir (1998: 71–75); Lucas (2009: 137f.).

⁵⁷⁷ Elias (1998: 274). Der Begriff der ›Stufe‹ verweist bei Elias auf das Konzept einer im Lauf der Geschichte ste-tig fortschreitenden, mehr und mehr verinnerlichten Triebkontrolle, das inzwischen mehrfach relativiert wurde, vgl. z.B. van Dülmen (1996: 272); zur Forschungsdebatte um Elias' Theorie des Zivilisationsprozesses vgl.

Auch was Bachtins Unterscheidung einer »volkstümliche[n] Lachkultur« und einer »offizielle[n] seriöse[n] Kultur«⁵⁷⁸ des Mittelalters angeht, verweigern sich die Isländersagas einer Zuordnung zum einen oder anderen Extrem. Die nicht ambivalente, ausschließlich erniedrigende und vernichtende Bedeutung einer körperbetonten Beleidigung, die Bachtin erst für die Neuzeit ansetzt,⁵⁷⁹ ist in vielen ihrer Szenen prominent. Man denke etwa an den bewaffneten Konflikt, der sich im 9. Kapitel der *Eyrbyggja saga* (15f.) an der verweigerten Benutzung der Kotschäre vor dem Thingplatz auf Þórsnes entzündet: Die Entleerung der einen auf dem geweihten Platz der anderen hat zwar die (groteske) Absicht, jene, die so stolz sind, dass sie ihr Land für heiliger erklären als alle anderen Orte im Breiðafjörðr⁵⁸⁰, auf den Boden der Tatsachen zurückzuholen; doch diese Absicht ist klar und ausschließlich feindselig und führt zum offenen Kampf. Am Ende stehen mehrere Totschläge und das Urteil, der Ort sei durch das geflossene Blut entweiht und als Thingplatz nicht mehr tauglich (K. 10, 16f.). Wiederum fehlt jede hyperbolische oder komische Darstellung, auch unter den Figuren der Saga wird über den Vorgang nicht gelacht. Humor verbirgt sich allenfalls – und möglicherweise nur für den modernen Leser – gerade in der Trockenheit des Berichts.⁵⁸¹

Zwischen reiner Aggression und Komik bewegen sich, je nach Situation und Verhältnis von Sprecher und Adressat, die verbalen Fäkalbeschimpfungen der Sagas. Die Bezeichnung »sveinsnykr« (*Fljótsdæla saga* K. 13, 250; »Knabengestank, -furz«), mit der ein Gegenspieler den jungen Helgi Droplaugarson belegt, transportiert dessen bloße Verachtung Helgis wie auch derer, die sich gegen ihn nicht durchsetzen können;⁵⁸² dagegen bedient Grettirs Spottvers über seine Auseinandersetzung mit Gísli Þorsteinsson (K. 59, 193) das komische und groteske Ele-

z.B. Hinz (2002). Festzustellen bleibt, dass die entsprechenden Normen des Verhaltens und Erzählens einem für die Moderne erklärungsbedürftigen, andersartigen Kodex folgten.

⁵⁷⁸ Bachtin (1995: 146).

⁵⁷⁹ Vgl. Bachtin (1995: 189–191).

⁵⁸⁰ »[...] svá stolt, at þeir gerði lönd sín helgari en aðrar jarðir í Breiðafirði«, *Eyrbyggja s.* (K. 9, 15).

⁵⁸¹ Eine ebenso rein destruktive Geste ist es, wenn die Gegner Víga-Skútas in der *Reykðæla s.* (K. 25, 228) dessen leerstehende Bude auf dem Althing als Abort verwenden und dort eine Schmähschlange gegen ihn errichten: Durch die degradierende Provokation soll Skúta dazu gebracht werden, auf dem nächsten Thing zu erscheinen, wo ihn ein Mordanschlag erwartet. Zwar mag auf Seiten der Aggressoren ein (Hohn-)Lachen beabsichtigt sein, das in der *Eyrbyggja*-Episode um das Þórnessþing ganz abwesend ist; aber eine ambivalente, auch erneuernde Komponente ist nicht festzustellen.

⁵⁸² Auch wenn die *þættir* nicht Gegenstand dieser Arbeit sind, sei wegen der Ähnlichkeit des Ausdrucks bei gegensätzlicher Aussageabsicht der Þorsteins þáttir stangarhoggs erwähnt. Bjarnis Ausruf »Allra fretkarla armastr!« (77, »Du elender alter Furzker!«) entspringt dem, was Bachtin (1995) die familiäre, freie Sprache des Marktplatzes nennt. Er ist an den alten Vater eines ehemaligen Gegners gerichtet, der den vermeintlichen Tod seines Sohnes noch vom Krankenlager aus an Bjarni zu rächen versucht. Die gutmütige Beleidigung, tatsächlich ein Lob (vgl. Bachtin 1995: 205f.) für den Mut des Alten, hebt die Distanz zum Gegenüber in einer informell-vertrauten Anrede auf, wie sie in ihrem positiven Sinn nur zwischen Menschen möglich und verständlich ist, die einander nahestehen und als ebenbürtig betrachten. Sie entlarvt durch ihr Möglich-Sein die bisherige Feindschaft als inhaltslose Maskerade, als bloßes Bedienen der sozialen Form – Feindschaft ist in der Welt der Isländersagas schließlich eine sehr formelle Sache. Hier also wirkt die Invokation des Unterleibs und des Exkrekments im Bachtinschen Sinne der Vernichtung des Überholten und der Neuschaffung der Beziehungen.

ment, indem sie beschreibt, wie der andere furzend (vor Angst) vor ihm davongerannt sei. Die Episode um Gísli hat in ihrer ganzen Gestaltung dessen Degradierung zum Inhalt und entlarvt seinen verfehlten Anspruch, sich über andere – hier Grettir – erheben zu können. Sanktioniert wird dies durch die Meinung ›vieler‹, Gísli sei für seine Prahlerei Recht geschehen. Hallgerðs Beschimpfung der Njállssöhne als »Mistbärtler« (»taðskegginga[r]«, *Brennu-Njáls saga* K. 44, 113) wird zwar von ihr und ihren Leuten als komisch empfunden, nicht aber von Gunnarr, der unbemerkt zuhört. In seiner Reaktion als außenstehender Hörer im Text ist die intendierte Reaktion der Hörer (oder Leser) außerhalb des Texts bereits angelegt. Hallgerð beleidigt die Njállssöhne in doppelter Weise: Einerseits durch die Anspielung auf die Bartlosigkeit ihres Vaters, die als Unmännlichkeit ausgelegt wird, und die Behauptung, seine Söhne müssten ihre Bärte für deren Wuchs düngen, ihre Männlichkeit also auf absonderliche und erniedrigende Weise befördern oder vortäuschen; andererseits werden die Beschimpften verbal wortwörtlich mit Kot beworfen. ›Einander mit Kot beschütten‹ (*ausask sauri á*) ist nicht nur ein bildhafter Ausdruck für ›einander beleidigen‹; in die Tat umgesetzt, ist diese Form der Beleidigung nach der *Grágás* ein Strafbestand, der mit der strengen Acht geahndet wird. In dieser Hinsicht macht das Gesetz übrigens keinen Unterschied zwischen Kot, anderen Arten von Dreck und Nahrung.⁵⁸³ Nahrung wird demnach als nicht weniger peinlich und schmutzig empfunden als Kot, wenn sie sich am falschen Ort befindet und zum falschen Zweck eingesetzt wird.⁵⁸⁴ Die Isländersagas allerdings greifen doch in der größeren Eindeutigkeit auf die tätliche Beleidigung durch Exkrementen zu-

⁵⁸³ Grágás, Staðarhólsbók (381f.): »eða rindr maðr honum í vatn eða í hland eða í mat eða í saur. ok varðar þat allt scog gang þott maðr fälle eigi. [...] Ef maðr hellir a man mat eða hlande eða saure þeim er a ser eptir. ok varðar þat scog gang. En ef maðr hellir a mann vatni ok varðar þat fiör bavg garð. Ef maðr mǫgr a man ok varðar þat fiör bavg garð en scog gang varðar ef maðr skitr a mann« (»Oder wenn jemand einen in Wasser stößt oder in Urin oder in Essen oder in Dreck/Kot, dann steht auf das alles die strenge Acht, auch wenn er nicht fällt. [...] Wenn jemand auf einen anderen Essen schüttet oder Urin oder Dreck/Kot, so dass man es danach sieht, dann steht darauf die strenge Acht. Und wenn jemand auf einen anderen Wasser schüttet, steht darauf die dreijährige Landesverweisung. Wenn jemand auf einen anderen urinert, steht darauf die dreijährige Landesverweisung und die strenge Acht, wenn jemand auf einen anderen scheißt«). Kürzer die Jónsbók (72f.), die das Besudeln mit *saurr* oder *væta* kurz auflistet unter den Übergriffen, für die sowohl an den Betroffenen als auch an den König Strafe zu zahlen war; die Herausgeberin und Übersetzerin weist auf das weite Bedeutungsfeld der beiden Begriffe hin, von Schmutz jeder Art bis Kot und von Nässe und Regenwasser bis Urin.

⁵⁸⁴ Vgl. Douglas (1966: 35f.): »If we can abstract pathogenicity and hygiene from our notion of dirt, we are left with the old definition of dirt as matter out of place. This is a very suggestive approach. It implies two conditions: a set of ordered relations and a contravention of that order. Dirt then, is never a unique, isolated event. Where there is dirt there is a system. Dirt is the by-product of a systematic ordering and classification of matter, in so far as ordering involves rejecting inappropriate elements. [...] We can recognise in our own notions of dirt that we are using a kind of omnibus compendium which includes all the rejected elements of ordered systems. It is a relative idea. Shoes are not dirty in themselves, but it is dirty to place them on the dining table; food is not dirty in itself, but it is dirty to leave cooking utensils in the bedroom, or food bespattered on clothing; similarly, bathroom equipment in the drawing room; clothing lying on chairs; out-door things in-doors; upstairs things downstairs; under-clothing appearing where over-clothing should be, and so on. In short, our pollution behaviour is the reaction which condemns any object or idea likely to confuse or contradict cherished classifications«.

rück.⁵⁸⁵ Insgesamt handelt es sich um wenige Szenen im gesamten Korpus, die nicht stark ausgebaut sind. In der *Droplaugarsonar saga* verleiht eine Frau der Scheidung von ihrem Ehemann Nachdruck, indem sie dessen gesamte Kleidung in der Jauchegrube versenkt, bevor sie den Hof verlässt. Während sie mit ihrem Verwandten Helgi Droplaugarson andernorts zum Frühstück Halt macht, läuft ihr frischgeschiedener Mann, in sein Bettzeug gehüllt, zu einem Nachbarn, wo er seinerseits neue Kleidung und Frühstück bekommt (K. 9, 158f.). Im Vergleich zur oben diskutierten Szene der *Laxdæla saga* ist eine ähnliche, aber umgekehrte Bewegung zu beobachten: Nachdem die alte Beziehung ihr Ende im Ausgeschiedenen nimmt, werden die nun umso relevanteren anderweitigen Allianzen umgehend beim Mahl bestätigt. Nur in einer Seitenbemerkung erscheint das unmittelbare Besudeln eines Menschen mit Kot in der *Heiðarvíga saga* (K. 31, 305): Dort beteiligen sich zwei Brüder an einem größeren Kampf, um die Gelegenheit zur Rache an einem Mann zu bekommen, der sie einmal in eine Senkgrube gestoßen und ihnen damit Schande zugefügt hatte.

Die Signalwirkung, die mit der Wandlung des Essens und Trinkens zur Ausscheidung erzielt werden kann, und die Aussagemöglichkeiten dieser Verkehrung werden also nur von wenigen Isländersagas realisiert. Die meisten der betreffenden Passagen – auch wenn sie das Motiv keineswegs eindimensional oder rein plakativ verwenden – heben dabei massiv auf den nur erniedrigenden, vernichtenden Aspekt des Ausscheidungsmotivs ab; dessen grotesker, ambivalenter Bedeutungsinhalt scheint nur am Rande auf. Prominent ist er jedoch in zwei Szenen der *Egils saga*, die etwas genauer analysiert werden sollen. In beiden Szenen tritt in Egills jeweiligem Gegenspieler der Typus des geizigen Reichen auf, der hier weniger Gegenstand komischer Kritik als das Objekt einer grotesken Zerlegung ist.

Zu zwei Trinkszenen der *Egils saga*, Kapitel 44 und 71

Die erste der beiden Episoden ist in den Bericht von Egills erster Reise nach Norwegen eingebettet (K. 43f., 106–111). Er schließt sich dort einer Fahrt Qlvirs an, des Verwalters seines Gast-

⁵⁸⁵ Die Beschmutzung mit Essen erscheint eher als zusätzlich schmähhches Element anderweitiger Grenzüberschreitungen, so in der *Eyrbyggja s.* (K. 39, 104–106) bei einer durch heiße Grütze verursachten Brandwunde; s. zu dieser Episode B.2.3. Ähnliches mag für eine Szene der *Reykðæla s.* (K. 12, 182f.) gelten, in der ein Schlag mit einem Widderkopf umgehend durch Totschlag gerächt wird. Der Schlag ist an sich schon beleidigend; der verwendete Kopf hat zudem ein weißes Fell, und helle (milchfarbene) Behaarung eines männlichen Wesens erscheint in den Sagas öfters als mit Unmännlichkeit konnotiert. Der Kopf stammt außerdem von einer Kochstelle, sollte also zubereitet werden oder ist bereits irgendwie verarbeitet; er wird vor dem Angriff außerdem abgesengt, so dass der Angegriffene im Grunde mit *svið* geschlagen wird, die als Gericht bereits für die Wikingerzeit nachgewiesen sind (s. A.1.3) und heute noch gegessen werden. – Als nicht nur grausamer, sondern auch schmähhcher Tod kann es gelten, wenn in der *Brennu-Njáls s.* (K. 145, 407) ein Mann namens Sölvi von einem anderen in die siedende Brühe seines eigenen Kochkessels geworfen wird. Provoziert wird dieser Totschlag durch eine massive Beleidigung. Die einzige Szene, in der eine Beleidigung unmittelbar durch den Bewurf mit Nahrung entsteht, ist Grettis s. (K. 21, 94–98); hier ist der Tötlichkeit jedoch ein sexueller Subtext eingeschrieben, der das beleidigende Potential der konkreten Beschmutzung noch übertrifft, s. B.2.2.

gebers Þórir. Þórir ist unter König Eiríkr Blóðøx Herse, es liegt daher nahe, nach einer mühsamen Fahrt bei Sturm auf einem Hof des Königs zu übernachten. Der dortige Verwalter Bárðr wird von der Saga als guter Arbeiter vorgestellt, doch wird auch gesagt, er stamme aus keiner guten Familie, was für seine Rolle im weiteren Geschehen nichts Gutes erwarten lässt. Er bringt Ólvir und seine Mannschaft in einem Nebenhaus unter, tut jedoch der Gastfreundschaft genüge: Er lässt ein großes Feuer entfachen, an dem die durchnässten Kleider getrocknet werden können, und bietet das reichlich vorhandene Stroh als Nachtlager an. Das Abendessen bleibt in diesem Rahmen des Notwendigen und Akzeptablen: Brot und Butter, wozu noch reichlich Skyr und *áfr* aufgetischt werden. Da Norwegen besser mit Getreide versorgt war als Island, wird Brot hier nicht als besonders wertvolle Speise erscheinen; seine Erwähnung zeigt aber wie die der Butter, dass die Versorgung, wenn für einen königlichen Hof wohl auch eher bescheiden, so doch ordentlich und nahrhaft ausfällt. Der Begriff *áfr* erscheint nur hier; dem Kontext nach bezeichnet er eine weitere Milchzubereitung oder jedenfalls eine von Bier verschiedene flüssige Speise.⁵⁸⁶ Bárðr entschuldigt sich zweimal bei seinen Gästen, dass er nichts Besseres anbieten könne, weil kein Bier im Hause sei.

Im nächsten Kapitel werden jedoch die eigentlichen Gründe für die abgelegene und eher schlichte Unterbringung deutlich: Am selben Abend wird Eiríkr Blóðøx zum Disenopfer auf dem Hof erwartet, und Bárðr will die ungebetenen Gäste offenbar aus dem Weg haben, um Bier, gutes Essen und Schlafplätze für das königliche Gefolge aufzusparen. Als Eiríkr allerdings erfährt, dass sich Hausleute eines Hersen auf dem Hof befinden, lässt er sie mit zu Tisch bitten. Auf das peinliche Offenkundigwerden seines lügnerischen Geizes reagiert Bárðr – nach außen hin – mit besonderer Großzügigkeit beim Bierausschank an Ólvirs Leute: »Bárðr gekk þá at fast at bera þeim drykk« (K. 44, 108; »Bard brachte ihnen unaufhörlich zu trinken«). Doch tut er den Männern damit nichts Gutes, denn die Kombination von Skyr und Bier gilt als unverträglich und kann starke Übelkeit hervorrufen.⁵⁸⁷ Dementsprechend ergeht es den so Traktierten bald beim gemeinsamen Trinken; einige müssen sich – obendrein in Anwesenheit des Königs – in der Halle übergeben, da sie es nicht mehr rechtzeitig ins Freie schaffen. Ólvirs Männer machen sich damit nun ihrerseits lächerlich, und gerade darauf zielt Bárðrs plötzliche Freigebigkeit ab.

Der gerade einmal dreizehnjährige Egill hält sich als Einziger auf den Beinen, obwohl er zusätzlich Ólvirs Anteil zu trinken beginnt, als dem Älteren übel wird. Bárðr und Königin

⁵⁸⁶ Vgl. Egils s. (K. 43, 107, Fußnote 1); möglicherweise liegt eine Verwandtschaft zu dem jüngeren Wort *áfir* (Buttermilch) vor. Die Übersetzung des Norrøn Ordbok mit »Dünn-, Nachbier« fügt sich m. E. schlecht in den Kontext.

⁵⁸⁷ Information von Bernt Øyvind Thorvaldsen, Universitet i Bergen; vgl. Nordland (1976: 692).

Gunnhildr mischen ihm daraufhin Gift ins Getränk, doch Egill wehrt den Anschlag durch einen Runenzauber ab. Als er schließlich seinen Fahrt- und Trinkgenossen vor die Tür führen muss, kommt Bárðr mit einem weiteren gefüllten Trinkhorn hinter ihnen her und verspottet Qlvir mit der Aufforderung, doch noch seinen Abschiedstrunk zu nehmen. Egill trinkt auch dieses Horn noch aus, zieht Qlvirs Schwert und erschlägt den Verwalter. Qlvir übergibt sich daraufhin, und während Egill davonläuft, bleiben beide Männer – der eine tot, der andere bewusstlos – in Blut und Erbrochenem liegen.

Der zweite große Geizhals der *Egils saga* ist der reiche Ármóðr, bei dem Egill auf seiner Vermaland-Fahrt Aufenthalt nimmt (K. 70, 222–228). In Vertretung von Arinbjørns Ziehsohn Þorsteinn hat Egill die Mission angenommen, vom dortigen Jarl überfällige Abgaben für König Hákon Aðalsteinsfóstri einzutreiben, ein Auftrag, von dem drei frühere Gesandtschaften nicht mehr zurückgekehrt sind. Die Männer Hákons, welche die Fahrt anfangs begleiten, planen zudem, Egill bereits unterwegs beiseite zu schaffen, um dem König zu Gefallen zu sein. Sie schicken ihn im tiefsten Winter auf einem als unpassierbar geltenden Weg zu Ármóðrs Hof, während sie sich selber auf den Rückweg machen. Egill und seine drei Fahrtgenossen erreichen das Anwesen jedoch nach den größten Strapazen; auf dem Weg haben eher sie ihre Pferde getragen als umgekehrt. Ármóðr bietet ihnen Obdach für die Nacht und Egill den zweiten Ehrensitz der Halle an; ihre durchnässten Kleider werden ihnen jedoch nicht abgenommen. Wie Bárðr legt Ármóðr seinen Gästen nahe, zu Abend zu essen und alsbald schlafen zu gehen, und wie Qlvir nimmt Egill dieses Angebot an. Was ihnen dann aufgetischt wird – wiederum unter dem Bedauern des Hausherrn, dass leider kein Bier im Hause sei –, sind ausschließlich große Schüsseln voll Sýr. Die hungrigen Reisenden leeren diese fast völlig, Egill verzehrt von allen die größte Menge. Doch wieder wird der Plan des Geizhalses durchkreuzt, seine Gäste mit einem mageren Abendessen abzuspeisen. Seine Frau lässt ihre kleine Tochter in einer Skaldenstrophe ausrichten, man solle sich den Hunger für die besseren Speisen aufheben, und Ármóðr demonstriert seinen schlechten Charakter, indem er das kleine Mädchen zur Strafe schlägt. Er kommt nun jedoch nicht umhin, das Abendessen für seine Hausleute auftragen und auch die Gäste daran teilnehmen zu lassen. Es werden ausgesuchte Fleischstücke und Bier gereicht. Die Szenerie wiederholt sich im Folgenden: Egills Leuten wird besonders viel Bier aufgedrängt, dessen Wirkung sie bald spüren. Doch bevor sich einer von ihnen übergeben muss, übernimmt Egill dessen Anteil, er trinkt also nach und nach für vier. Als er damit an seine Grenzen stößt, geht er zu Ármóðr und speit ihm das getrunkene Bier ins Gesicht; und während sich der Hausherr nun seinerseits übergibt, kehrt Egill zu seinem Platz zurück und verlangt, man solle ihm zu trinken geben. Den Vorwürfen von Ármóðrs Leuten antwortet Egill, er tue es lediglich dem Hausherrn

gleich; »spýr hann af öllu afli, eigi síðr en ek« (»er hat aus aller Kraft gespien, nicht weniger als ich«).

Am nächsten Morgen (K. 72, 227f.) begibt sich Egill in die Schlafkammer Ármóðrs, um ihn zu erschlagen. Dessen Ehefrau und Tochter bitten jedoch um Gnade. Egill lässt Ármóðr auf einem Auge geblendet, mit abgeschnittenem Bart und Frau und Kind zum Dank für sein Leben verpflichtet zurück.

Diese beiden Episoden haben zunächst einmal starken Signalcharakter. Zugleich ähnelt sich das Geschehen, in der Erinnerung erstmaliger Leser der Saga können die Szenen erfahrungsgemäß sogar zu einer zusammenfallen. Sie markieren so zwei Punkte der Saga als aufeinander bezogen und erfüllen eine strukturierende Funktion. Die erste Episode spielt sich während Egills erster Auslandsreise ab. Der Totschlag an Bárðr wird zum Beginn der Feindschaft zwischen ihm und König Eiríkr. Nach der Tat flieht Egill zwar auf spektakuläre Weise, doch es ist nur die Flucht in die Obhut eines mächtigen Fürsprechers, die ihn vor den Konsequenzen des im Affekt begangenen Totschlags schützen kann. Die Beziehung seiner Familie zum König ist durch diese Tat aufs Neue zerbrochen (K. 45, 113f.).

Auf seiner zweiten Norwegenfahrt wird Egill durch den König unter Androhung des Todes aus dem Land getrieben (K. 56, 157–162). Aus ihrem späteren Zusammentreffen in England geht er dagegen nicht nur lebend, sondern triumphal hervor (K. 59–61, 176–195).⁵⁸⁸ Die Saga hat damit einen Wendepunkt erreicht, und auf der dritten Norwegenfahrt erreicht Egill aufgrund seiner Gefolgschaft für König Aðalsteinn, dass König Hákon als dessen Ziehsohn seinen Aufenthalt in Norwegen toleriert; dieses Zugeständnis ist jedoch mit der dringenden Empfehlung verbunden, baldmöglichst nach Island zurückzukehren (K. 63, 197–199).

Die zweite Geizhals-Episode hat ihren Platz schließlich in der vierten und letzten Norwegenfahrt Egills, nach der er als angesehener Mann endgültig auf Island bleiben wird. Den Konsequenzen seiner diesmal erst am nächsten Morgen nüchtern verübten Rache ist er vollkommen gewachsen: Ármóðrs Männer, die ihm auf dem weiteren Weg auflauern, scheitern teils an Egills eigenen überragenden Fähigkeiten, teils an der Unterstützung, die ihm sein späterer Gastgeber Þorfinnr als Dank für die Heilung seiner Tochter zukommen lässt (K. 72 und 73, 228–231; K. 76, 238). Auch in dieser Krankenheilung variiert und steigert die Saga ein Motiv: Während der junge Egill durch seinen Runenzauber nur sich selbst schützt und die betreffende Szene fast eingeschoben wirkt, jedenfalls den Charakter eines kurzen Zwischenspiels hat, werden Runen-

⁵⁸⁸ Vgl. hierzu und zum Aufbau der Saga Schier (1996: 325f.), der allerdings die vierte Auslandsfahrt als nur schlecht in den Handlungsbogen integriert betrachtet.

zauber und Schutz nun im sozialen Austausch ausgeübt, Kontext und Wirkung ausführlicher dargestellt. Schließlich erlangt Egill durch die erfolgreiche Erledigung des Auftrags die Gunst des neuen Königs zwar nicht für seine Familie, aber für Þorsteinn und damit die Sippe seines Freundes Arinbjörn zurück (K. 76, 238f.).

Durch die beiden markanten Trink- und Spei-Szenen kontrastiert die Saga, mit ihrem augenfälligsten Beispiel einer Spiegelung zweier Abschnitte anhand des gleichen Motivs, den Ausgangs- und Endpunkt von Egills Beziehung zum norwegischen König und von seinem Leben als Wikinger. Nach der Rückkehr von seiner letzten Fahrt bemerkt die Saga, dass zu diesem Zeitpunkt die Ära der Landnahme zu Ende gewesen sei. Es ist nicht nur Egill, der sich zur Ruhe setzt. Sowohl für Norwegen als auch für Island vermittelt die Saga den Eindruck sich beruhigender Verhältnisse. Egill und mit ihm Island sind sozusagen endgültig erwachsen geworden.

Über die strukturierende Funktion hinaus ist das deutlich groteske Element dieser Erzählungen bemerkenswert, das ebenfalls von der ersten zur zweiten Episode gesteigert wird. Bárðrs Geiz verkehrt sich in eine Art absurder Überkompensation, zunächst durch unmäßig viel Bier, das er auszuschenken gezwungen ist, um den eigenen Gesichtsverlust durch den der anderen auszugleichen; und schließlich durch sein Blut. Weder sein Haus noch seine Bierfässer, noch den eigenen Körper kann er am Ende verschlossen halten. Wie der »offene Körper« ein typisches Element des grotesken Realismus ist,⁵⁸⁹ ist es für Bachtin auch die Vermischung und Identifizierung von Blut und Wein⁵⁹⁰ – in der Saga mischt sich Blut und (obendrein erbrochenes) Bier. Bárðrs Verbluten wird Qlvirs Erbrechen völlig parallel gesetzt: »[F]ell hann dauðr niðr, en blóð hljóp ór undinni. Þá fell Qlvir, ok gaus spýja ór honum. [...] En inni í forstofunni sá menn, at þeir váru báðir fallnir, Bárðr ok Qlvir« (K. 44, 110; »Er [Bárðr] fiel tot hin, und Blut lief aus der Wunde. Da fiel Qlvir hin, und das Erbrochene sprudelte aus ihm heraus. [...] Aber drinnen in der Vorstube sahen die Leute, dass sie beide gefallen waren, Bárðr und Qlvir«). Das Bier, das Qlvir über den Toten speit, ist in diesem Bad nicht mehr zu trennen von Bárðrs Blut. Durch die Gleichsetzung mit der von ihm provozierten lächerlichen Körperäußerung des anderen wird sein Tod ebenfalls lächerlich.

Auch auf Seiten Egills sind leicht groteske Züge festzustellen; eine Andeutung davon liegt in Bárðrs spöttischer Bemerkung, Egill habe wohl besonders viel Durst.⁵⁹¹ Der Dreizehnjährige trinkt für zwei erwachsene Männer, offenbar ohne etwas davon zu spüren. Der Totschlag an

⁵⁸⁹ Vgl. Bachtin (1995: 69, 76).

⁵⁹⁰ Vgl. Bachtin (1995: 73, 249f.).

⁵⁹¹ K. 44, 108: »Bárðr sagði, at hann þyrsti mjök«; vgl. zum Grotesken übermäßigen Durstes Bachtin (1995: 373–377).

Bárðr ist allerdings die für einen problematischen Helden in jungen Jahren⁵⁹² geradezu konventionelle Antwort auf Provokation. Die groteske Entstellung des Trinkgelages, das schließlich in Erbrochenem und Blut schwimmt, findet seine Funktion in dieser Szene nur in der Bloßstellung und literarischen Vernichtung des Geizes.

Die zweite Szene ist in vielen Punkten eine Steigerung der ersten. Die Reise ist noch beschwerlicher, die Aufnahme durch den reichen Mann – Bárðr ist nur Verwalter fremden Gutes – deutlich schlechter bis zu einem Punkt, an dem sich von der Verweigerung der Gastfreiheit sprechen lässt. Die Lüge aus Geiz ist noch dreister, befindet man sich doch im selben Haus, in dem später eine bessere Mahlzeit genossen werden soll, ihr Beweggrund schmäherlicher, denn statt eines Königs soll nur die eigene Knausrigkeit bedient werden; statt am Landesherren scheitert der Lügner an einer Frau und einem Kind; das Bier ist besonders stark,⁵⁹³ und die Mengen, die Egill zu sich nimmt, noch aufsehenerregender als auf Bárðrs Hof. Trotzdem kommt der geizige Gastgeber diesmal mit dem Leben davon. Ob dies angesichts seiner Verkrüppelung und Entehrung nach den Maßstäben der Saga das bessere Los ist, mag dahingestellt bleiben.

Auch das Verhalten Egills ist extremer und vor allem deutlich grotesker als in der ersten Episode, nicht nur, weil er noch maßloser trinkt. Während das Bier und die gesamte Situation den jungen Egill überhaupt nicht zu beeinträchtigen scheinen und er auf recht gewöhnliche Weise auf Bárðrs Beleidigungen reagiert, entspricht seine Antwort an den zweiten Geizhals vollkommen dessen Vorlage: Egill verhält sich tatsächlich nicht anders als der Hausherr, er nimmt dessen beleidigende Herausforderung auf derselben Ebene an. Auf Ármóðrs Versuch, ihn lächerlich zu machen, reagiert Egill nicht mehr mit einer Handlung, die ihn der Situation enthebt, sondern mit der Übersteigerung und Umdrehung gerade des von seinem Widerpart provozierten Ausgangs. Was Ármóðr nicht hergeben wollte, bekommt er in einer Verdrehung von Innen und Außen,⁵⁹⁴ Zurückgehaltenem und Hergegebenem zur Gänze zurück. Das ausgespiene Bier dringt ihm in Mund, Augen und Nase, während er das selber Getrunzene nun auch nicht mehr bei sich behalten kann.

Egills groteske Lösung des gegebenen Problems hat in der Saga zuallererst komische Wirkung. Doch diese Szene provoziert nicht nur Gelächter und dient nicht nur dazu, den Geiz lächerlich zu machen; sie zeigt auch das Groteske als einen zentralen Aspekt des Charakters ihres Titelhelden.⁵⁹⁵ In positiven wie negativen Eigenschaften übersteigt er normale Menschen bei

⁵⁹² Zur Charakteristik der problematischen Sagahelden vgl. Meulengracht Sørensen (1993: 217–219).

⁵⁹³ »Því næst var ǫl inn borit, ok var þat it sterkasta mungát« (K. 71, 225; »Als Nächstes wurde Bier hereingetragen, und das war sehr starkes Heimgebrautes«).

⁵⁹⁴ Vgl. zu einer entsprechenden Beschreibung des Grotesken Bachtin (1995: 359).

⁵⁹⁵ Prominent ist in dieser Szene auch die ironische Anspielung auf den, bzw. nach de Looze (1989: 133–135) eine konsequente Travestie des Mythos vom Raub des Dichtermets durch Odin, zu dem Egill in einer selbst für

Weitem, in seinen Handlungen und Gefühlen kennt er kein Maß,⁵⁹⁶ was ihn zu einem Grenzgänger der Gesellschaft macht. Übersteigerung und Grenzübertreite sind andererseits typische Kennzeichen der Groteske.⁵⁹⁷ Wenn Ármóðr versucht, Egill durch die Reduktion auf seine Körperlichkeit lächerlich zu machen – eine typisch groteske Form der Degradierung –⁵⁹⁸, indem er ihn über die Grenze des gesellschaftlich vorgegebenen Verhaltens drängt und ihn durch den provozierten Kontrollverlust gewissermaßen zum Tier reduzieren will, muss dieser Versuch scheitern. Denn gerade Egills Zugehörigkeit zu beiden Sphären – derjenigen der Kultur wie der Natur –, seine Inkorporation des Útgarr-Aspekts der Welt macht ihn zum Helden.⁵⁹⁹ Er hat damit Bewegungsfreiheit und Souveränität in einem Grenzbereich, den gewöhnliche Menschen nicht ohne Gesichtsverlust betreten können.⁶⁰⁰

Die groteske Form »verhilft zur Loslösung [...] von Konventionen und Binsenweisheiten, überhaupt von allem Alltäglichen, Gewohnten«⁶⁰¹; in ihr werden »ungewöhnliche Lösungsansätze präsentiert«.⁶⁰² In der Ármóðr-Episode entkommt Egill durch seine groteske Reaktion einer wahren Sackgasse von Konventionen – einerseits mittrinken zu müssen, sich andererseits auf das unverträgliche Gemisch nicht übergeben zu dürfen –, in die ihn der andere zu treiben versucht. Die Fähigkeit zur Grenzüberschreitung ist jedoch nicht jedem problematischen Sagaprotagonisten gleichermaßen gegeben. Die *Fóstbræðra saga* (102–104) liefert mit einer weiteren Geizhals-Episode eine Art Komplementärbild zu denjenigen der *Egils saga*:

Auf dem Hof des wohlhabenden, aber knausrigen und feigen Þorgeirr Hávarsson und ein Mann namens Butraldi zusammen, die wegen eines früheren Totschlags Þorgeirrs verfeindet sind. Der Hausherr lässt ihnen alte Rippenstücke vom Schaf und alten, harten Käse vorsetzen. Für diese spärliche Bewirtung wird ihnen das Versprechen abgenommen, auf dem Hof den Frieden zu halten – die Saga baut das komische Motiv des feigen, geizigen Reichen noch mit dessen Bemerkung aus, dass er kein Blut sehen könne und bestimmt in Ohnmacht fiele, wenn man sich vor seinen Augen schlüge. Doch der geizige Gastgeber kommt in dieser

einen Skalden ungewöhnlich nahen Beziehung steht.

⁵⁹⁶ Vgl. Schier (1996: 313f.).

⁵⁹⁷ Vgl. Bachtin (1995: 82f., 345).

⁵⁹⁸ Vgl. Bachtin (1995: 70).

⁵⁹⁹ Vgl. Meulengracht Sørensen (1977: 766–768), Bödl (2005: 142f.).

⁶⁰⁰ Die Verbindung zwischen dem Konzept der Außen- und Anderswelt und der Groteske tritt besonders deutlich im Werwolf-Motiv der Saga hervor, mit dem die väterliche Linie von Egills Sippe im Grenzbereich zwischen Miðgarðr und Útgarr lokalisiert wird; vgl. Meulengracht Sørensen (1977: 766f.), Schier (1996: 313). Der Übergang von der einen zur anderen Welt ist in diesem Motiv unmittelbar mit dem Wechsel von menschlicher zu tierischer Gestalt verbunden. Die Aufhebung oder Überschreitung der Grenze zwischen menschlicher und tierischer Form ist andererseits nach Bachtin (1995: 357, vgl. auch 156) »eine der ältesten Varianten des Grotesken«, das immer auch den Übergang zwischen Innen und Außen, dem Selbst und dem Anderen vermittelt.

⁶⁰¹ Bachtin (1995: 85).

⁶⁰² Thomsen (2008: 269).

Episode nicht nur ungeschoren davon, er enthält seinen Gästen auch erfolgreich jede weitere Bewirtung vor. Die beiden Krieger setzen sich gegenseitig schachmatt: »[E]n þó at þeim uæri litt uandadr nattuerdr þá foru þeir þó æigi j bur at skepia ser nattverd þuiat þeim þotti þat suirinding sinnar kallmenzsku« (103; »Und obwohl das Nachtmahl mit wenig Sorgfalt bereitet war, gingen sie doch nicht in die Vorratskammer, um sich ihr Abendessen zu verschaffen, weil ihnen das als eine Kränkung ihrer Mannesehre erschien«). Keiner will vor dem anderen seine Männlichkeit in ein zweifelhaftes Licht rücken, indem er der Frauenarbeit des Essenholens nachgeht.

B.2.2 Nahrung und *níð*

Das Beharren Þorgeirrs auf seiner Rolle als Mann bekommt in dieser Szene interessanterweise einen komischen Anstrich. In Konsequenz seiner Mannhaftigkeit verhält er sich ganz nach den Wünschen einer lächerlichen Figur wie Þorkell, und der einzige Kampf, der an diesem Abend ausgetragen wird, findet zwischen Þorgeirr und dem Essen statt: Der Held traktiert den alten Käse mit dem Messer, doch der ist »hardr ok torsottr« (103), etwa: »hart(gesotten) und kaum unterzukriegen«. *Harðr* bezeichnet auch, *torsótttr* vorrangig eine menschliche Eigenschaft. Die Saga scheint ihren Helden hier geradezu auszulachen, weil er – anders als Egill – keine Möglichkeit sieht, die gesellschaftlichen Konventionen zu übertreten, wenn die Situation es erfordert.

Allerdings könnte es für ihn in der Tat fatale Folgen haben, vor den Augen eines Gegners auch nur andeutungsweise aus der männlichen Rolle zu fallen. Die Grenze zwischen den Geschlechterrollen, der man in dieser Szene starr gegenübersteht, ist eine der wesentlichsten und am stärksten markierten der altnordischen Vorstellungswelt.⁶⁰³ Der Dualismus von männlichem und weiblichem Wesen, den respektiven Eigenschaften und Tätigkeiten ist grundlegend für das Menschenbild der Isländersagas. Frauen ist der Eintritt in die entgegengesetzte Sphäre unter Umständen möglich, etwa wenn kein Mann für die Erfüllung einer anstehenden, eigentlich männlichen Aufgabe zur Verfügung steht. Für einen Mann bedeutet es dagegen grundsätzlich Ehrverlust, in die weibliche Sphäre einzutreten – oder sich auch nur dem Vorwurf ausgesetzt zu sehen, ihr in irgendeiner Weise anzugehören: »Much could be tolerated in a man, but nothing that might cause his manliness to be called in question«. ⁶⁰⁴ Der Hintergrund ist nicht eine grundsätzliche Geringschätzung von Weiblichkeit⁶⁰⁵ oder deren Gleichsetzung mit Passivität

⁶⁰³ Vgl. Meulengracht Sørensen (1993: 212–216).

⁶⁰⁴ Ström (1973: 17).

⁶⁰⁵ Vgl. Meulengracht Sørensen (1983: 24).

und Ängstlichkeit: Die Sagaliteratur kennt viele tapfere Frauen, Mut und Tatkraft sind Züge auch des weiblichen Ideals.⁶⁰⁶ Doch im Charakter eines Mannes wird Weiblichkeit mit Feigheit gleichgesetzt, da beide als Defekt seines Wesens als Mann gelten. Weibliche und männliche Natur werden als entgegengesetzt und – jedenfalls im Mann – als sich ausschließend gedacht. Diese Polarität der Genderkonzeption bringt es mit sich, dass mit dem rollengerechten Verhalten eines Mannes in einem Lebensbereich seine Eigenschaft und seine Erfüllung der sozialen Rolle als Mann insgesamt in Frage gestellt wird: »The charge of wearing women's clothes [or] performing women's work [...] evoked the whole complex of ideas of cowardice and effeminacy«.⁶⁰⁷ Die Schmähung eines Mannes als unmännlich nahm im Konzept des *níð* geradezu institutionalisierte und meist sexuell ausgerichtete Form an.

Nid bestod af beskyldninger mod mænd for at være noget, som en mand ikke kunne tillade sig at være, hvis han skulle beholde de andres respekt. Der er f.eks. tale om sammenligninger med dyr, fortrinsvis hundyr, eller med en træl. Oftest er nid imidlertid beskyldninger for kvindeaktighed og specielt for at optræde som kvinde i seksuelle forhold.⁶⁰⁸

Níð bestand aus Anschuldigungen gegen Männer, etwas zu sein, das ein Mann sich nicht erlauben konnte zu sein, wenn er sich den Respekt der anderen bewahren wollte. Es ist beispielsweise die Rede von Vergleichen mit Tieren, insbesondere weiblichen Tieren, oder mit einem Sklaven. Am häufigsten handelt es sich bei *níð* jedoch um den Vorwurf der Verweiblichung und speziell um den, in sexuellen Beziehungen als Frau aufzutreten.

Neben eher mystischen Anschuldigungen wie der, jede neunte Nacht eine Frau zu sein – damit wird auch der zweifelhafte Bereich schamanistischer Praxis gestreift –⁶⁰⁹, handelt es sich in den meisten Fällen konkret um den Vorwurf der Homosexualität. Allerdings wird nicht jede Rolle im homosexuellen Akt in gleichem Maße negativ bewertet. Während die Einnahme eines passiven, als weiblich gedachten Parts grundsätzlich als schändlich gilt, traf das auf die aktive, als männlich begriffene Rolle nur teilweise zu – umso mehr, wenn im Kontext von Aggression und Kampf auf die Motivik der Homosexualität zurückgegriffen wurde:

Considering the clear perception in Norse consciousness of the symbolic value of phallic aggression, the idea of effeminacy must have been tied to the part played by the victim of aggression. On the other hand, the active part must have been condemned, not only from a Christian point of view, but also in some cases as a disloyal act. When homosexual usage of an enemy could be taken as a means of humiliation, the same treatment of a friend must have been regarded as shameful.⁶¹⁰

Einmal öffentlich gemachtes *níð* musste mit allen Mitteln ausgeräumt werden, wollte der Betroffene nicht seine persönliche Ehre und damit seine soziale Existenz verlieren:

Om beskyldningens konkrete indhold har noget med virkeligheden at gøre, er ganske underordnet, og i regelen har de det ikke. [...] Niddets effekt beror på en social konvention, der hævder,

⁶⁰⁶ Vgl. Meulengracht Sørensen (1993: 205f.).

⁶⁰⁷ Meulengracht Sørensen (1983: 24).

⁶⁰⁸ Meulengracht Sørensen (1993: 199).

⁶⁰⁹ Vgl. Meulengracht Sørensen (1983: 19).

⁶¹⁰ Meulengracht Sørensen (1983: 27f.).

at den, som ikke besvarer beskyldningen, ikke tør og netop derved bekræfter anklagen for fejhed.⁶¹¹

Ob die konkreten Inhalte der Anschuldigung etwas mit der Wirklichkeit zu tun haben, spielt eine ziemlich untergeordnete Rolle, und in der Regel haben sie das nicht. [...] Die Wirkung des *níð* beruht auf einer sozialen Konvention, die festschreibt, dass derjenige, der die Anschuldigung nicht entsprechend beantwortet, dies nicht wagt und gerade dadurch die Anklage der Feigheit bestätigt.

Die Bezeichnung eines anderen als effeminiert, unmännlich oder feige kam also einer Forderung gleich, denn nur im Kampf konnte sie zurückgewiesen werden.⁶¹² Entsprechend reagiert Þorgeirr am nächsten Tag auf einen Zuruf Butraldis: »rennr kappinn nu Þorgeirr Hauarson« (103; »Läuft der Held jetzt etwa davon, Þorgeirr Hávarsson?«). Þorgeirr hatte seinen zahlenmäßig überlegenen Widersachern beim Aufbruch vom Hof Þorkells einen Vorsprung gelassen und an einem steilen, verschneiten Hang versucht, außerhalb ihrer Reichweite an ihnen vorbeizukommen. Auf den Vorwurf der Feigheit hin stellt er sich: »ek mun nu æigi lengra undan ydr fara« (103; »Ich werde euch jetzt nicht länger ausweichen«). Die Art, in der er Butraldi daraufhin tötet, zeigt in ihrer wenig subtilen sexuellen Symbolik den Gegner als effeminiertes Opfer männlicher Aggression: Offenbar auf Skiern weiter oben am Hang stehend, klemmt sich Þorgeirr seinen Speer zwischen die Beine und fährt Butraldi nieder, der, den Spieß im Bauch, auf den Rücken fällt und stirbt (103).

Die *Fóstbræðra saga*, die *níð* sowohl explizit thematisiert als auch immer wieder auf dieses Konzept zurückgreift, um ihre Helden in Abgrenzung zu ihren Gegnern zu charakterisieren,⁶¹³ bringt in der zuvor geschilderten Mahlszene wohl keine Kritik an der Genderkonzeption der altnordischen Gesellschaft an. Sie nutzt jedoch deren komisches Potential. Es stellt sich die Frage, ob und wie weit der Männlichkeitsbegriff ihrer Protagonisten doch als übersteigert und allzu starr dargestellt wird: Wenn auch die Lebensmittelaufbewahrung wie das Zubereiten und Auftragen von Speisen gewöhnlich in den weiblichen Tätigkeitsbereich fiel, erscheint in den Texten der Zutritt zum Vorratsraum doch nicht strikt den Frauen vorbehalten.⁶¹⁴ Andererseits kann die verbale Verlegung eines Mannes in die Küche tatsächlich als Unterstellung seiner Verweiblichung und damit als tödliche Beleidigung fungieren.⁶¹⁵ Eines der besten Beispiele für derartiges Küchen-*níð* bietet die *Víga-Glúms saga* (K. 18, 62). In ihr wird ein Mann mit der Bemerkung ausfällig, sein Gegner habe offenbar weniger Zeit bei Pferdekämpfen verbracht als bei den Vorratsregalen, wo er mit seiner Mutter über das Kochen diskutiere; und gerade danach se-

⁶¹¹ Meulengracht Sørensen (1993: 200).

⁶¹² Vgl. auch Meulengracht Sørensen (1983: 31).

⁶¹³ Vgl. Meulengracht Sørensen (1997: 132f.), (1983: 68, 71–74).

⁶¹⁴ Vgl. auch Jochens (1995: 132).

⁶¹⁵ Vgl. hierzu auch Hallgerður Gísladóttir (1999: 29).

he auch dessen heller, spärlicher Bart aus. Diesen Satz wird er nicht allzu lange überleben (K. 19, 65).

Wird eine solche Behauptung mit der eindeutigen Absicht der Beleidigung aufgestellt, greifen die sozialen Normen offenbar mit aller Konsequenz. Im Alltag der Isländersagas jedoch stellt sich der Sachverhalt etwas anders dar; hier scheinen die Grenzen des rollenkonformen Verhaltens weniger eindeutig gezogen zu sein. In manchen typischen Sagasituationen muss ohnehin von Männern gekocht werden, etwa unterwegs oder auf Seefahrt in einer rein männlichen Fahrgemeinschaft. Bei der Vorbereitung einer Norwegenfahrt kümmert sich Þorgeirr Hávarsson nicht nur darum, das Schiff reisefertig zu machen; er ist auch dafür verantwortlich, dass sich seine Leute mit warmen Mahlzeiten versorgen können (*Fóstbræðra saga* 162f.). Die praktische Notwendigkeit des täglichen Essens legitimiert seine Zuständigkeit für diesen Bereich, und die mit dem Kochen betrauten *matsveinar*⁶¹⁶ erscheinen als neutrale Randfiguren. Trotzdem bleibt man sich der weiblichen Konnotation des Kochens bewusst, umso mehr, als sich in der Fahrgemeinschaft zwei alte Feinde gegenüberstehen: Mit einem Mann namens Gautr befindet sich ein Verwandter Þorgils Mássons in der Mannschaft, den Þorgeirr einige Jahre zuvor erschlagen hat. Die beiden Männer gehören verschiedenen Arbeits- und Mahlgemeinschaften an, und es bleibt zunächst ruhig. Die Gruppen wechseln sich mit der Beschaffung von Brennholz ab. Als Þorgeirrs Trupp diese Pflicht vernachlässigt und Gautrs Leuten beim Kochen das Holz ausgeht, schlägt Gautr Þorgeirrs Schild und Speerschaft zu Kleinholz, um damit unter dem Topf anzufeuern: »verdr þa uel matbuit« (162; »Da konnte gut gekocht werden«). Am nächsten Tag wiederholt sich die Szene in der anderen Gruppe, und nun ist es Þorgeirr, der Gautrs Schild und Speer als Brennholz missbraucht. Was den Konflikt im Folgenden eskalieren lässt, ist weniger der materielle Schaden als der gegenseitige implizite Anwurf, die Waffen des anderen fänden eine angemessene Verwendung, indem sie ins Herdfeuer eingeschürt werden. Ihr jeweiliger Besitzer hätte demnach keine bessere Verwendung für sie und wäre selber in der Küche besser aufgehoben als auf dem Schlachtfeld; er wäre, mit anderen Worten, kein Mann – sofern er diese Unterstellung nicht gerade durch Waffengebrauch zurückweist. Die Fehde ist damit wieder zum Leben erweckt. Gautr verwundet Þorgeirr, der ihn in der Nacht darauf erschlägt und kurz darauf selber der Rache eines Verwandten Gautrs zum Opfer fällt (163–165).

⁶¹⁶ Die Begriffe *matsveinn*, *matgerðamaðr* und *matbúðarmaðr* sind nicht uneingeschränkt mit »Koch« zu übersetzen, da an den meisten Stellen unklar bleibt, ob es sich um permanent für das Essen Verantwortliche handelt oder um Mannschaftsangehörige, die zeitweilig für diese Aufgabe eingeteilt sind. Nach Hallgerður Gísladóttir (1999: 29) wurde es zumindest auf norwegischen Handelsschiffen gegen Ende des 13. Jahrhunderts üblich, dass der Mannschaft ein fester Schiffskoch angehörte; zuvor sei das Kochen von den Mannschaftsmitgliedern im Wechsel übernommen worden.

Wie die *matsveinar* in der *Fóstbræðra saga* können Männer beim Bereiten einer Mahlzeit als neutrale oder auch positiv besetzte Figuren auftreten; das Kochen unterwegs oder die Mahlvorbereitungen eines Hofangestellten in verantwortlicher Position kann als Selbstverständlichkeit erscheinen, die von den Texten in den Plot einbezogen, aber wenig betont und nicht gewertet wird. In der *Heiðarvígá saga* (K. 22, 276f.) ist es der Aufseher oder Vorarbeiter (*verkstjóri*) eines Hofes, der das Frühstück bereitet und aufträgt;⁶¹⁷ dies wird erwähnt, weil die Hausfrau es selbst übernimmt, ein spezielles Essen für ihre Söhne auf den Tisch zu bringen.⁶¹⁸ An anderer Stelle wird gesagt, dass der Betreffende bereits im fortgeschrittenen Alter und kein großer Kämpfer gewesen sei (K. 29, 300). Seine Darstellung in der Saga ist jedoch durchweg positiv. Am Beginn der *Hallfreðar saga* (K. 1, 136f.; nur nach der Redaktion der Flateyjarbók) heuern die Ziehbrüder Óttar und Ávalda, als noch sehr junge Burschen auf der Flucht, auf einem norwegischen Heringsboot als *bakstrsveinar* (Bäckerjungen) an. Dies tut ihrem Heldentum ebenso wenig Abbruch wie Jahre später eine List, bei der sie sich als *matgørðamenn* ausgeben, die Hering zu verkaufen hätten, um mit den Leuten des Mörders ihrer Familien ins Gespräch zu kommen und so ihre Rache vorzubereiten (K. 1 und 2, 138f.; nur nach der Redaktion der Flateyjarbók).⁶¹⁹ In diesen Szenen hat die Darstellung des betreffenden Mannes jedoch jeweils mindestens ein Element, das entweder seine Männlichkeit in nicht ehrenrühriger Weise relativiert – er ist alt oder noch ein Kind – oder seine Tätigkeit aus der Situation heraus motiviert – er befindet sich in rein männlicher Gesellschaft auf der Reise oder wendet eine List an.

Dagegen wird keine einzige positive männliche Gestalt mittleren Alters zuhause auf dem Hof beim Kochen gezeigt.⁶²⁰ Hier sind nicht nur die Aufgaben, sondern auch die räumlichen

⁶¹⁷ Eine andere Bezeichnung für den Vorarbeiter oder Verwalter eines Hofes, *bryti*, eigentlich ›Vorschneider‹, bezeichnet den Betreffenden als denjenigen, der das Essen unter den Hofangehörigen verteilt bzw. allgemein für deren Versorgung zuständig ist. Koll-Gris ist jedoch der einzige Vorarbeiter, der in den Isländersagas tatsächlich in dieser Funktion gezeigt wird; angesichts der gehobenen Stellung eines Verwalters einerseits und der Problematik des kochenden Mannes andererseits mag dahinter auch die Schwierigkeit des normativen Textes mit den alltäglichen Ausnahmen von der Regel stehen. Vgl. zum Amt des *bryti* und zur potentiellen Ehrenrührigkeit des Kochens auch Hallgerður Gísladóttir (1999: 26f., 29).

⁶¹⁸ S. B.3.2.

⁶¹⁹ Teil der List dürfte es dabei sein, sich als besonders harmlose, unkriegerische Männer auszugeben. Ähnlich verfährt Grettir gegenüber einem Trupp Berserker, die den Hof seines Gastgebers Þorfinnr besetzen (Grettis s. K. 19, 61–71). Er wiegt sie zunächst in Sicherheit, indem er sich zu einem geringeren und weniger bedrohlichen Mann macht, als er ist: »ek mega minna en einnhverr yðar« (65, »Ich vermag weniger als irgendeiner von euch«). Diesen Eindruck verstärkt er, indem er selber Bier holt und ausschenkt, also einer dezidiert weiblichen Tätigkeit nachgeht, die in den Isländersagas grundsätzlich der Frau oder Tochter der Hauses obliegt. Umso weniger erwarten die Gesetzlosen im späteren Kampf den Gegner, der Grettir tatsächlich ist.

⁶²⁰ Diskutabel ist die Rolle eines Mannes namens Njáll, bei dem in der *Heiðarvígá s.* (K. 25, 286f.) eine Gruppe auf dem Weg in den Kampf Unterkunft nimmt. Er wird von der Saga als reicher, aber geiziger Mann eingeführt, der die Gäste nur auf die besondere Fürsprache eines klugen und einflussreichen Mannes hin aufnimmt (K. 24, 282); dann allerdings empfängt er sie herzlich und bewirtet sie gut. Dass er die Männer alleine lässt, während er und seine Frau ihnen das Mahl bereiten, wird von und in der Saga nicht kommentiert, sondern dient als erzählerischer Vorwand, unter dem die Gäste statt seiner seinen kleinen Sohn um einen Wetzstein für ihre Waffen bitten müssen. Die Kleinlichkeit Njálls findet nun ihren erzählerischen Sinn, denn sein Sohn wagt es nicht, den Stein an die Männer zu verleihen, bevor deren Anführer Bardi ihm als besonderen Anreiz ein kleines Messer

Sphären klar verteilt.⁶²¹ Während die Frau des Hauses der Arbeit innerhalb der Hofgebäude vorsteht – *fyrir innan stökk*, wörtlich ›innerhalb der Türschwelle‹ –, ist für gewöhnlich ihr Mann für alle Angelegenheiten außerhalb des Hauses verantwortlich. Frauen können diese Grenze gegebenenfalls überschreiten, während für den Mann der häusliche Bereich mit einem stärkeren Tabu belegt erscheint. Dies kommt auch im Motiv des Kohlenbeißers zum Tragen, der seine Unmännlichkeit demonstriert, indem er am Herd, also in der weiblichen Sphäre des Hauses herumliegt.⁶²² Befindet sich ein Mensch männlichen Geschlechts in der frühen Kindheit und als Kohlenbeißer noch vor der Schwelle zur sozialen Männlichkeit, geht er im Alter den umgekehrten Weg, wie ihn das 85. Kapitel der *Egils saga* für die letzten Lebensjahre ihres Helden auch anhand eines Küchenmotivs zeichnet: An einem Wintertag wärmt sich der mittlerweile erblindete Egill am Feuer und behindert dort die Frauen bei ihrer Arbeit. Die Wirtschaftlerin des Hofes schickt ihn zurück ins Bett mit den Worten, »at þat var undr mikit, slíkr maðr sem Egill hafði verið, at hann skyldi liggja fyrir fótum þeim, svá at þær mætti eigi vinna verk sín« (295; »es sei doch sehr verwunderlich, ein solcher Mann, wie Egill einer gewesen sei, dass er ihnen nun vor den Füßen herumliegen sollte, so dass sie mit ihrer Arbeit nicht vorankämen«). Der Verlust der Männlichkeit, den Egill im selben Kapitel in mehreren Strophen beklagt, drückt sich in diesem Satz schon durch die Verwendung des Plusquamperfekt aus. Er wird aber auch dadurch deutlich, dass der alte Held auf den häuslichen Bereich beschränkt ist und nutzlos in der Domäne der Frauen herumsteht, wo ihn obendrein eine Arbeiterin beleidigen und fortschicken

schenkt, das er zuvor um den Hals trug. Beim Hervorholen des Messers verrutscht eine Halskette, die ihm seine zauberkundige Ziehmutter umgelegt hatte, um ihn im Kampf zu schützen (K. 23, 281f.). Die Gestaltung der Figur Njalls dient damit ganz dazu, einige Male über die Bande gespielt ein zusätzliches Moment der Spannung einzuführen. Bardi entsteht aus der Episode letztlich kein Schaden, da auch die verrutschte Halskette ihren Zweck noch hinreichend erfüllt (K. 30, 302); auf dem Rückweg vom Kampf nimmt er wiederum bei Njall Aufenthalt. Dessen Charakterisierung ist also nicht durchweg oder extrem negativ. Dennoch ist es signifikant, dass die negative Eigenschaft des Geizes, die hier, wenn auch indirekt und ungewollt, beinahe zum Tod des Gastes führt, einem Mann zugeschrieben wird, der gemeinsam mit seiner Frau das Essen vorbereitet. Dies ist wohl auch unmittelbar miteinander im Zusammenhang gedacht, denn die Geizkrägen der Sagas werden mehrfach als Bauern ohne Gesinde dargestellt, die lieber jede Arbeit selbst verrichten, als andere zu entlohnen, vgl. die eingangs diskutierte Szene der *Fóstbræðra saga* und die weiter oben (B.1.2.3) angeführte Episode der Hávörðar s. Auch hier erscheint also das Kochen eines Mannes in Verbindung mit dessen zweifelhafter Ehre als (freier) Mann: Von Njall heißt es, »hann sé ekki mikill þegn við aðra menn af fé sínu« (282; »er handle gegen andere kaum nach Art eines freien Mannes, was sein Vermögen angeht«). – Eine Sonderstellung nimmt der Bericht der Vatnsdæla s. (K. 44, 116–118) über das Verhalten des zwar noch jungen, aber bereits waffenerprobten Þorkell krafla Þorgrímsson ein. Auch er wird nicht beim Kochen auf dem Hof gezeigt, nimmt es aber von sich aus auf sich, beim Viehabtrieb ein Ferkel zu schlachten und für den Arbeitstrupp zuzubereiten; später wartet er bei einem Fest auf dem Hof seines Ziehvaters den Gästen auf. Dies wird ihm zwar prompt zum Vorwurf gemacht, jedoch nur von einem (so die Charakterisierung der Saga) dummen und großmäuligen Störenfried, der dafür mit dem Leben bezahlt. Dennoch ist Þorkells Handeln für einen Sagahelden ungewöhnlich; er verkörpert darin ein in diesem Text besonders prominentes, christlich geprägtes Demutsideal.

⁶²¹ Vgl. Jochens (1995: 116f.).

⁶²² Vgl. Meulengracht Sørensen (1993: 220).

kann. Der Eintritt in die weibliche Sphäre der Nahrungszubereitung ist hier nicht die Ursache eines Verlust an Mannesehre, aber dessen Symptom.⁶²³

Ähnliches gilt für eine weitere, in ihrer Wertung allerdings recht zurückhaltende Szene der *Egils saga*, die Egills Flucht nach dem Totschlag an Bárðr zum Inhalt hat (K. 45, 111f.). Weil seine Verfolger schneller bei den Booten sind als er, bleibt dem jungen Helden nichts übrig, als über einen breiten Sund zu einer Insel zu schwimmen, auf der er sich zunächst versteckt hält. Als ein Trupp des Königs die Schäre ansteuert und absucht, überwältigt Egill die drei Männer, die das Boot bewachen, und entkommt mit dem Fahrzeug. Der Rest der Gruppe bleibt auf der Insel zurück. Die Saga scheint ihr dortiges Tun und Lassen in ein etwas zweifelhaftes Licht zu rücken, wenn sie berichtet, wie die Männer dort weidendes Vieh schlachten und eine Kochgrube anlegen, bevor sie ein großes Feuer entzünden; dieses Signal wird vom Festland aus gesehen und die Verschollenen von der Insel abgeholt. Die Reihenfolge der Aufzählung legt zumindest nahe, dass die Männer zunächst mit Kochen und Essen beschäftigt sind, bevor sie sich bemerkbar machen – und so verbringen sie nach Auskunft der Saga viele Tage. Ist die Entfernung zum Festland, die Egill geschwommen ist, so groß, dass es so lange dauert, genügend Holz für ein ausreichendes Signalfeuer zusammenzubekommen? Für eine Insel voller Buschwerk ist das nicht plausibel. Die Männer erscheinen entweder als ganz zufrieden, der Hofarbeit eine Zeitlang fern zu bleiben, oder als nicht besonders praktisch veranlagt. Dass keiner von ihnen Manns genug ist, es dem dreizehnjährigen Verfolgten gleich zu tun und zum Festland zurückzuschwimmen, spricht ebenfalls dafür, dass es sich bei den Gestrandeten um deutlich weniger mannhaftes Volk handelt als bei Egill. Die Beschreibung des unfreiwilligen Aufenthalts und des erzwungenen Kochens der Männer schmälert deren Männlichkeit, und dies besonders im Vergleich zum und zugunsten des noch sehr jungen Egill, der sie in diese Lage bringen konnte. Dies geschieht jedoch beiläufig, wie die Feststellung einer Selbstverständlichkeit: Gegen einen Egill schlecht abzuschneiden, ist kaum überraschend und vielleicht auch keine allzu große Schande.

Auch Situationen, in denen die äußeren Umstände – das Alter, eine Notlage oder die Reise, auf der man sich befindet – die Nähe eines Mannes zur Aktivität des Kochens motivieren, können sich also für die Betreffenden ungünstig darstellen oder ungünstig dargestellt werden; sie müssen dies aber nicht. Und wenn die Figuren selbst sich veranlasst sehen, die Beschäftigung eines Mannes mit Küchendingen zu thematisieren, geschieht dies zwar immer in abwehrender Haltung, in zurechtweisender oder beleidigender Absicht; die allerdings kann von den Texten prompt wieder unterlaufen werden. So scheint ein Wortwechsel der *Eyrbyggja saga* (K. 13, 24)

⁶²³ Vgl. auch Meulengracht Sørensen (1983: 20).

die strenge Rollenverteilung zunächst zu bestätigen.⁶²⁴ Þórdís Súrsdóttir wird von ihrem Mann Þórkr gebeten, den Mörder ihres Bruders Gísli (und damit den Rächer ihres ersten Ehemanns) besonders gut zu empfangen, und erwidert ihm, für diesen Gast sei Grütze gut genug. Þórkr antwortet darauf: »Eigi hlutumk ek til málsverða« (»Es ist nicht meine Sache, mich um das Essen das kümmern«). Bei Þórkr handelt es sich jedoch um einen Charakter, der sich vor allem durch seine Unfähigkeit und mangelnde Tatkraft auszeichnet: Weder kann er die Rache an Gísli selbst vollstrecken, noch vermag er sich in irgendeinem Punkt gegen seine Frau oder seinen jungen Stiefsohn Snorri durchzusetzen. Wenn eine solche Figur nun wenigstens in der Frage des Abendessens seine Rolle als Mann betonen möchte und dies obendrein tut, um einer Diskussion mit seiner Frau aus dem Weg zu gehen, hat dies den deutlichen Anstrich erzählerischer Ironie. Den gleichen Allgemeinplatz bemüht auch Hallgerðr in der *Njáls saga*, um der Frage ihres Mannes nach der Herkunft tatsächlich gestohlener Lebensmittel auszuweichen:⁶²⁵ »[E]r þat ekki karla at annask um matreiðu« (K. 48, 124; »Es ist nicht Sache der Männer, sich um das Kochen zu kümmern«). Auch hier pocht jemand auf die Einhaltung der Geschlechterrollen, der von eigenen Defiziten abzulenken hat, während Gunnarr als durchweg positive Gestalt sich in der häuslichen Vorratshaltung tatsächlich gut auszukennen scheint.

Wenn also auch bestimmte Regeln aufscheinen, wer sich wann um das Essen kümmern oder im Vorratshaus sehen lassen darf und wer nicht, bleibt der gedanklichen Verbindung von Männern und Kochen und männlich besetzten Szenen der Nahrungsverarbeitung immer eine Ambivalenz, die sich aus den Diskrepanzen zwischen dem normativen Anspruch eines dualistischen Denkens einerseits und der praktischen Vernunft eines bäuerlichen Alltags andererseits speist. Diese Unsicherheit der jeweils angemessenen genauen Grenzziehung und damit der Deutung der konkreten Situation wird in den Texten auch in den Dienst einer uneindeutigen Darstellung genommen, die sowohl den Figuren als auch dem Hörer oder Leser Raum für Interpretationen lässt.

Besonders deutlich wird dies anhand zweier sich ähnelnder Szenen der *Eyrbyggja saga*.⁶²⁶ Dass Þórðr blígr und Björn Breiðvíkingakappi im 43. Kapitel (115–118) der Saga beim Kochen gezeigt werden, tut ihrer positiven Charakterisierung keinen Abbruch: Man befindet sich bei mehrwöchigen Ballspielen und scheinbar in Abwesenheit der Frauen von Eyr. Die Küchenszene dient hier als Hintergrund eines Überfalls, der im Schutz des Rauches verübt werden soll, der vor dem Abendessen von den zahlreichen Kochstellen des Lagers aufsteigt. In der Geschichte

⁶²⁴ Vgl. Kraus (2012: 54f.). Zur folgenden Szene s. auch oben, B.1.3.3.

⁶²⁵ S. zu dieser Episode auch oben, B.1.2.3.

⁶²⁶ Vgl. auch Kraus (2012: 55).

des Konflikts, der hinter diesem Anschlag steht, hat jedoch eine ganz ähnliche Situation große Bedeutung (K. 39, 104–106): Auf Fahrt mit norwegischen Kaufleuten zieht eines Tages Þorleifr kimbi das Los, für das Abendessen sorgen zu müssen – dass man sich dieser Aufgabe nicht gerade mit Begeisterung widmet, geht schon aus der Existenz eines Losverfahrens hervor. Der Kessel, den Þorleifr zum Grützekochen benötigt, wird jedoch gerade von Arnbjörn Ásbrands-son benutzt, der als Nachzügler bei der Vergabe der Schiffsplätze nicht der Tischgemeinschaft der Kaufleute angehört und deshalb alleine für seine Mahlzeiten sorgen muss.⁶²⁷ Als die Norweger wegen des ausstehenden Abendessens über Þorleifr zu spotten beginnen, verliert er die Geduld, schüttet das Essen des anderen aus und wendet sich mit dem Topf zum Gehen. Arnbjörn schlägt im ersten Ärger mit der Kochkelle nach ihm. Der Schlag ist nur leicht, doch die heiße Grütze an der Kelle hinterlässt eine Brandwunde am Hals Þorleifrs.

Schläge, die einen Schaden oder gar eine bleibende Zeichnung hinterlassen, galten in der isländischen Gesellschaft als äußerst gravierende Vergehen, die mit Friedlosigkeit bestraft wurden; der Verletzte hatte das Recht, den Angreifer auf der Stelle zu töten (*Grágás, Konungsbók* I 149). blieb ein solcher Angriff unerwidert, kam das einem Ehrverlust des Angegriffenen gleich. Hinzu kommt hier noch die Beschmutzung mit Essen, auf die ebenfalls die strenge Acht stand (*Grágás, Staðarhólsbók* 381f.).⁶²⁸ Trotzdem lässt Þorleifr die Sache zunächst auf sich beruhen, da ihm die fehlende Absicht des anderen ebenso bewusst ist wie die Konsequenzen eines offenen Konflikts auf dem engen Raum eines Schiffes. Die im Grunde harmlose Episode bekommt später gravierende Folgen. Da die Wunde ungerächt geblieben ist, wird Þorleifrs Werbung um Helga Þorláksdóttir von deren Bruder ausgeschlagen: »Eigi mun ek þessu máli skjóta til annarra manna; má ek hér verða skörungr; ok er þat þér at segja, Þorleifr, hér af, at fyrr skulu grónir grautardílanir á hálsi þér [...] en ek myna gipta þér systur mína« (K. 40, 112; »Ich werde meinen Mann stehen und diese Sache nicht anderen Leuten zuschieben; und das soll dir dazu gesagt sein, Þorleifr, dass vorher die Grützenmale an deinem Hals verheilen müssten [...], bevor ich dir meine Schwester verheiraten würde«). Þórðr blígr bringt in diesem Satz die eigene Mannhaftigkeit in Kontrast nicht nur zur Zögerlichkeit seiner Verwandten, die ihm die heikle Entscheidung überlassen, sondern auch zu der Feigheit, die eine ungerächt gebliebene Wunde impliziert. Dass diese Verletzung nicht von einem Kampf, sondern von einem Streit beim Kochen herrührt,

⁶²⁷ Auch hier ist wieder die Entsprechung von rechtlicher (Voll-)Zugehörigkeit zu einer Gruppe und der Teilhabe an deren Mahlgemeinschaft zu beobachten. An dem praktischen Problem, wie ein und derselbe Topf zum Kochen einer einzelnen Portion Grütze und zur Versorgung einer vielköpfigen Schiffsmannschaft geeignet sein kann, scheint sich die Saga nicht zu stören. Die explizite Erwähnung der Grütze dürfte hier aus der Handlung heraus motiviert sein: Ein praktisches Essen auf Reisen, kann andererseits kaum ein anderes Gericht so leicht zu Brandwunden führen.

⁶²⁸ S. auch oben, B. 2.1.

steigert offensichtlich ihre Schmähhlichkeit – die Narbe wird nicht einfach eine Narbe genannt, sonder spitz als ›Grützenmal‹ bezeichnet. Obwohl sich Þórðr selber nicht zu schade ist, gegebenenfalls das Abendessen für seine Leute zuzubereiten, verstärkt er mit dem Hinweis auf die Entstehung der Verletzung bei einer weiblichen Tätigkeit den Vorwurf der Unmännlichkeit.

Wohlgemerkt wird Þorleifr von der Saga keineswegs als feiger, sondern als hitzköpfiger und im Kampf mutiger Mann gezeichnet; gerade deswegen kann aus dieser Episode eine folgenreiche Familienfehde entstehen. Die Saga stellt eine Versuchsanordnung voller Lücken, Ähnlichkeiten und Widersprüchlichkeiten in den Raum: Wieso Þorleifr, zurück auf Island, seinen Rechtsanspruch gegen Arnbjörn nicht wie angekündigt weiter verfolgte, ist unklar; die Doppelung der Kochszene legt eine Vergleichbarkeit des Geschehens nahe, die wegen der situativen Unterschiede fraglich bleibt; einem womöglich überheblichen, aber jedenfalls mutigen Mann wird der Vorwurf der Feigheit gemacht. Es bleibt dem Publikum überlassen, sich ein Urteil zu bilden über die Angemessenheit des Vorwurfs und den Nutzen und Schaden der Normen, die Entstehung und Verlauf des Konflikts bestimmen.

Harmloser verläuft eine Episode der *Grettis saga* (K. 28, 94–98), in der die Interpretationsspielräume, die bei der Zuschreibung der Arbeitsbereiche offenbleiben, für die Lancierung verbaler und gestischer Mehrdeutigkeiten genutzt werden. Von seiner dreijährigen Verbannung nach Island zurückgekehrt, sucht Grettir Auðunn Ásgeirsson auf; er glaubt, wegen eines eskalierten Ballspiels in ihrer Jugend noch immer eine Rechnung mit ihm offen zu haben. Grettir setzt sich im Haupthaus an die Tür und erwartet dort den Bauern, der einige Zeit später von seiner Sennhütte heimkehrt. Von dort hat er auf seinem Pferd einige Ledersäcke Skyr zum Hof transportiert, und einen davon trägt er nun ins Haus, wo ihm Grettir im Dunkeln ein Bein stellt.

[F]ell Auðunn áfram, ok varð undir honum skyrkyllirinn ok gekk af yfirbandit. Auðunn spratt upp ok spurði, hvat skelmi þar væri. Grettir nefndi sik. Auðunn mælti: »Þannig var óspakliga farið, eða hvert er ærendi þitt?« »Ek vil berjask við þik,« sagði Grettir. »Sjá mun ek fyrst ráð fyrir mat mínum,« sagði Auðunn. »Vel má þat,« sagði Grettir, »ef þú mátt eigi öðrum mǫnnum at því hlíta.« (96)

Auðunn fiel nach vorne, und der Skyr sack geriet unter ihn, und das Band ging ab, mit dem er verschlossen war. Auðunn sprang auf und fragte, was für ein Teufel da zugange sei. Grettir nannte seinen Namen. Auðunn sagte: »Das war ein dummer Streich, aber was ist dein Anliegen?« »Ich will mich mit dir schlagen«, sagte Grettir. »Ich werde mich zuerst um mein Essen kümmern«, sagte Auðunn. »Nur zu«, sagte Grettir, »wenn du das niemand anderem anvertrauen kannst.«

Was Grettir hier insinuiert, ist die Unangemessenheit des Arbeitsbereiches von Bevorratung und Zubereitung für den Mann des Hauses.⁶²⁹ Gerade das Melken, die Verarbeitung und der Trans-

⁶²⁹ Das Wort *maðr* in Grettirs Replik wird allgemein im Sinn von ›Mensch‹ und im Plural für ›Leute, Volk‹ verwendet.

port von Milch kann als spezifisch weiblicher Tätigkeitsbereich gelten.⁶³⁰ Die Reaktion Auðunn zeigt, dass er Grettirs Bemerkung als Infragestellung seiner Männlichkeit versteht: »Auðunn laut þá niðr ok þreif upp skyrkyllin ok sletti framan í fang Gretti ok bað hann fyrst taka við því, er honum var sent. Grettir varð allr skyrugr; þótti honum þat meiri smán en þó at Auðunn hefði veitt honum mikinn áverka« (96; »Da bückte sich Auðunn nach dem Skyr sack, packte ihn und warf ihn Grettir in die Arme und sagte, er solle erst einmal empfangen, was ihm gegeben werde. Grettir war über und über mit Skyr bespritzt; das erschien ihm als eine schlimmere Schmähung, als wenn Auðunn ihm eine große Wunde beigebracht hätte«). Die Antwort des Beleidigten auf Grettirs mehrdeutige Replik ist gesteigertes, gestisches *nið*, das nicht mehr auf die weibliche Konnotation der Nahrungsverarbeitung anspielt, sondern bildhaft und unzweideutig die eigene – biologische – Männlichkeit betont und zugleich die Homosexualität des Gegenübers behauptet. Die Saga verstärkt die Geste durch ihre Wortwahl: Den Ledersack, den Auðunn Grettir in die Arme wirft, nennt sie einen *kyllir*, was neben ›Beutel‹ auch ›Hodensack‹ bedeutet. Grettir versteht den Inhalt des Anwurfs. Auf diese Weise mit geronnener Milch bespritzt zu werden, erscheint ihm eine größere Schmach als eine große Wunde. Auf dieser obersten Stufe von Vergehen siedelt die *Grágás* neben Mord, Vergewaltigung und Ehebruch nur noch die ärgsten Formen von *nið* an.⁶³¹ Auf Forderung und Gegenforderung folgt ein spektakulärer, unentschieden bleibender Ringkampf; die beiden Männer werden schließlich von einem hinzukommenden gemeinsamen Verwandten getrennt. Bemerkenswert ist der glimpfliche Ausgang des Geschehens: Keiner der Beteiligten trägt dem anderen die Beleidigung über die entstehende Rauferei hinaus nach. Harmlos und im Bereich des Komischen bleibt die gegenseitige Schmähung nicht nur, da beide unmittelbar Gelegenheit bekommen, sie zurückzuweisen, sondern auch, weil keine Zuhörer zugegen sind: Das *nið* wird nicht öffentlich gemacht, weder die Beleidigung noch die Forderung ist besonders ernst gemeint. Vom hinzugekommenen Schlichter gefragt, was denn vor sich gehe, antwortet Grettir denn auch nur: »Vit Auðunn eigum hér gamanleika« (97; »Auðunn und ich spielen hier was Lustiges«).

Die gegenseitige Beschimpfung funktioniert hier zum Teil über bildhafte sexuelle Assoziationen, wie sie Nahrungsmittel häufig an sich ziehen. Die Assoziation von Milch mit Sperma ist

⁶³⁰ Im Korpus der Isländersagas ist es vor allem das Melken, das immer wieder als weibliche Tätigkeit erscheint; vom Transport der Milch ist außer in der hier besprochenen Szene nichts Spezifisches zu lesen. In den Feiertagsbestimmungen der *Grágás* (Konungsbók I, 23; Staðarhólsbók 28) und entsprechend in Biskop Arnes Kristnret (45) wird auch der Transport den Frauen zugeschrieben. In diesem Sinne äußert sich auch Jochens (1995: 122f.). Das an Männer gerichtete Schimpfwort *mjólki*, etwa mit ›Milchling‹ zu übersetzen, verweist den Geschmähten insofern gleich auf doppelte Weise in die Sphäre der Frauen: als Säugling und/oder als in ihrem Arbeitsbereich tätig.

⁶³¹ Vgl. Meulengracht Sørensen (1983: 17).

dabei nicht auf diese Szene der *Grettis saga* beschränkt; in abgewandelter, sich selbst negieren-der Form erscheint sie auch in der *Ljósvetninga saga* (K. 9 bzw. 19, 52).⁶³² Guðmundr inn ríki überfällt mit einem Trupp Männer einen einzelnen Mann namens Þorkell in dessen Haus. Obwohl Guðmundr den Anschlag anführen sollte, weicht gerade er Þorkell im Kampf immer wieder aus. Der bereits schwer Verwundete unternimmt einen letzten Ausfall: »Hann var eigi óákafari, þó at iðrin lægi úti. Guðmundr hogaði undan ok hrataði í mjólkrketilinn. Þat sá Þorkell ok hló at ok mælti: »Nú kveð ek, [at] rassinn þinn hafi áðr leitat flestra lækjanna annarra, en mjólkina hygg ek hann eigi fyrr drukkit hafa. [...]« (52; »Er kämpfte nicht weniger heftig, obwohl seine Gedärme außen lagen. Guðmundr wich vor ihm zurück und stolperte rücklings in den Milchkessel. Das sah Þorkell, er lachte darüber und sagte: »Ich würde sagen, dein Arsch hat sich schon an den allermeisten Bächen vergnügt, aber ich glaube nicht, dass er schon mal Milch getrunken hat. [...]«).

Nicht jede Beleidigung fällt so eindeutig aus. An anderer Stelle werden lediglich Mehrdeutigkeiten in den Raum gestellt, und selbst der Adressat scheint überdenken zu müssen, ob er gerade das Ziel einer ernstzunehmenden Schmähung geworden ist:

Narfi hét maðr, hann var með Þorkatli; hann var hávaðamaðr ok skapheimskr, hœlinn ok þó lítilmenni. [...] Um haustit annaðisk Narfi um slátrastarf. Þat var eitt sinn, er Kormákr kom í Tungu; sá hann Steingerði í soðhúsi. Narfi stóð við ketil, ok er lokit var at sjóða, vá Narfi upp mörbjúga ok brá fyrir nasar Kormáki ok kvað þetta:

Hversu þykkja ketils þér,
Kormákr, ormar?

Hann segir:

Góðr þykkir soðinn mör
syni Ögmundar.

Ok um kveldit, er Kormákr bjósk heim, sá hann Narfa, ok minntisk hann hæðiyrða [...] ok laust Kormákr hann oxarhamarshogg ok kvað:

Hvat skaltu, orfa Áli,
ófróðr of mat ræða?
þér vas kerski þeirar
þorð eng við mik, Narfi.

Ok enn kvað hann:

Spurði frenju fæðir
frétinn, hvé mér þœtti,
hann sýnisk mér heima
hvarmrauðr, ketilormar;
veitk at hrímugr hlúki,
hrókr saurugra flóka,
sás túnvöllu taddi,
tíkr ørendi hafði. (*Kormáks saga* K. 4, 216f.)

⁶³² In der gleichen Saga (K. 10 bzw. 20, 55) erscheint auch ein Motiv des verspritzten Skyrs, das zunächst an das der *Grettis s.* erinnert, hier aber wohl anders zu lesen ist: Als ein Mann mit dem Spitznamen Rindill (>Zaunkönig<) erstochen wird, spritzt das Skyr, das er kurz zuvor getrunken hat, dem Angreifer Eilífr auf das Gewand. In der mittelalterlichen Handschrift, die diese Stelle bewahrt, handelt es sich hierbei um ein blindes Motiv. In den Papierhandschriften, die laut ÍF-Ausgabe auf die Variante einer nur fragmentarisch erhaltenen Pergament-Handschrift zurückgehen, wird Eilífr anschließend von einem Verbündeten gefragt, ob er etwa auf Zaunkönig-jagd gewesen sei. Im Kontext dieses Wortspiels mit dem Namen des Toten scheinen die zuvor erwähnten Skeyrspritzer am ehesten, zu dessen Verhöhnung, an Vogelexkrement erinnern zu sollen.

Narfi hieß ein Mann, der bei Þorkell [dem Vater von Kormákr's Geliebten Steingerðr] wohnte; er war ein anmaßender und dummer Mensch, ein Prahler und dabei doch völlig unbedeutend. [...] Im Herbst kümmerte sich Narfi um die Schlachtarbeit. Einmal kam Kormákr nach Tunga und traf Steingerðr im Kochhaus an. Narfi stand am Kessel, und als es darin aufhörte zu kochen, fischte Narfi die Würste heraus, fuchtelte Kormákr damit vor der Nase herum und sprach diesen Vers:

Wie behagen dir, Kormákr,
Kesselschlangen?

Er sagt:

Wohl behagt gekochtes Brät
Qgmundrs Sohn.

Und am Abend, als Kormákr nach Hause aufbrach, sah er Narfi und erinnerte sich an dessen Hohn [...] und Kormákr versetzte ihm einen Schlag mit dem Rücken seiner Axt und sagte:

Was redest du, du Sensenheld,
dumm vom Essen daher?
Deine Unverschämtheiten gegen mich,
Narfi, braucht es nicht.

Und dann sagte er noch:

Fragt der Kuhfütterer frech,
ob ich Kesselschlangen mag
– er erscheint mir rotäugig
vom vielen drinnen sein –;
ich weiß, der kleine Dreckskerl,
der Flegel mit Kot in den Haaren,
der den Mist auf die Hauswiese brachte,
wollte, was eine Hündin will.

Was genau Kormákr hier als Beleidigung empfindet, bleibt zu einem guten Teil der Deutung des Lesers überlassen. Es könnte schon die distanzlose Annäherung des rangniederen Mannes sein, die angedeutete Beschmutzung mit Nahrung, die deklassierende Unterstellung, eine Vorliebe für eine wenig vornehme, gemeine Speise zu haben, unter Umständen auch ein herausgehörter Vorwurf der allgemeinen Essliebe (s. B.2.3). Die Vehemenz seines später vorgebrachten *níð* gegen den anderen, den er in den meisten der gängigen Register beleidigt – als mit niederen Aufgaben betrauter, mit Kot beschmutzter Knecht, dem der ständige Aufenthalt am Kochfeuer und damit seine Unmännlichkeit bereits ins Gesicht gezeichnet ist, und schließlich durch den Vergleich mit einem weiblichen Tier –, lässt jedoch vermuten, dass er in Narfis Verhalten eine extrem beleidigende Anspielung wahrnimmt, die sich aus der Form des Lebensmittels herleiten dürfte. Verbal und gestisch mit dem phallischen Nahrungsmittel bedrängt und nach etwaigen Vorlieben befragt, unterstellt Kormákr dem anderen eine weiblich veranlagte Promiskuität (wörtlich ›das/die Anliegen, Verrichtung/en einer Hündin‹) und deutet damit dessen angedeutete Infragestellung der eigenen sexuellen Ausrichtung in einen unwillkommenen passiv-homoerotischen Annäherungsversuch um.

Die Materialität der Nahrung und ihr inhärenter Verweis auf die physischen Realitäten des Menschen sind hervorragend dazu geeignet, eine Art unbestimmter Atmosphäre der Beleidigung zu

erzeugen. Die konkrete Form und der konkrete Inhalt des Anwurfs ist dabei von Szene zu Szene – und unter Umständen innerhalb einer Textpassage – divers und nicht immer mit letzter Exaktheit bestimmbar. Die semiotische Überdeterminiertheit von Nahrungsmitteln und Essakt öffnen einer Variabilität der Deutung Tür und Tor, die von den Texten auch genutzt wird. Eine grundlegende Zweideutigkeit des Essens wurde bereits mehrfach angesprochen: Am richtigen Ort, zur richtigen Zeit und auf die richtige Weise verwendet, ist es nicht nur eine Lebensnotwendigkeit, sondern mit einer sehr genau greifbaren, rechtlich definierten, zentralen und positiven Zeichenhaftigkeit belegt. Sobald es jedoch diesen Bereich des Richtigen, Ordnungsgemäßen und Ordnenen verlässt, verkehrt sich sein Aussageinhalt ins Gegenteil. Essen ist nichts anderes als Kot, wenn es auf jemanden geworfen anstatt mit ihm geteilt wird. Ebenso unerwünscht, deplatziert und für den Betreffenden bezeichnend sind das falsch, nämlich von der falschen Person unter den falschen Umständen ausgeübte Kochen und schließlich, wie im nächsten Punkt beleuchtet werden soll, falsche Formen der Nahrungsaufnahme: Auch abnorme Nahrungsmittel oder ein abnormes Maß des Essens verweisen denjenigen, dem sie zugeschrieben werden, ins menschliche Abseits.

B.2.3 Kulinarische Platzverweise

Befremdliche Speisen

Wie das unmittelbar gemeinsame Essen Gemeinschaft schafft, erzeugt auch das örtlich und zeitlich unabhängige Verzehren gleichartiger Nahrung das Gefühl einer grundlegenden Gleichheit: Küche und Kultur, jeweils als die eigene oder als fremd empfunden, sind aufs Engste miteinander verbunden.

Küchen grenzen nicht nur regionale und nationale Räume voneinander ab, sondern auch ethnische und soziale, um die wichtigsten aufzuzählen. In ihrem jeweils eigenen Raum haben sie identitätsstiftende Wirkung [...]. Die Reichweite der Küchen ist weniger durch biologische oder klimatische Dimensionen vorgegeben als vielmehr durch soziale und kulturelle Grenzen festgelegt. Und dies macht deutlich, daß Räume konstruiert oder, wie Bourdieu sagt, »erzeugt« werden. Dies gilt nicht nur für soziale und kulturelle Räume, sondern auch für geographische, denn auch deren Grenzen werden konstruiert.⁶³³

Das Bild, das man sich von der eigenen Küche und der Küche anderer, als Gruppe definierter Menschen macht, wird im Dienst dieses Identifikationsprozesses simplifiziert. Es entspricht also nicht dem eigenen kulinarischen Alltag – noch weniger dem ja weitgehend unbekannten Alltag der Anderen –, sondern wird ikonisch auf einen als repräsentativ empfundenen Ausschnitt reduziert. Nach Eva Barlösius ist bei historischen Staatenbildungsprozessen immer wie-

⁶³³ Barlösius (1999: 146).

der zu beobachten, dass diejenige Gruppe, die die nationale Einigung besonders betreibt, auch eine für sie spezifische Küche als die ›nationale‹ etablieren kann.⁶³⁴

Bei der Herausbildung von Nationalküchen handelt es sich somit um fiktive Konstruktionen, denn ihr Anspruch gründet ja nicht auf der Realität des täglichen Essens. [...] Nationalküchen sind [...] idealisierte Selbstbilder, die geeignet sind, Gefühle kultureller Überlegenheit gegenüber anderen Nationen zu fördern. Daneben existieren abschätzige Kennzeichnungen über fremde, angeblich national übliche Kochstile. Dabei wird meist nur eine Speise herausgegriffen, die zum »kulinarischen Stereotyp« nicht nur für die Küche, sondern für ganze Menschengruppen gemacht wird. Die Küche ist dann nur Material, um distanzierende Fremdbilder zu erzeugen.⁶³⁵

Barlösius illustriert die Etablierung der (gegebenenfalls auch von anderen Nationen) positiv bewerteten Nationalküchen am Beispiel der französischen Küche, die Diskriminierung marginalisierter Bevölkerungsgruppen anhand ihrer vorgeblichen Kochweise am Beispiel migrantischer Gruppen.

Der Begriff des Staates und des Nationalen wäre für das isländische Mittelalter anachronistisch, doch das Konzept der kulinarischen Abgrenzung gegenüber den Bewohnern anderer Länder ist auch in der altnordischen Literatur auszumachen. Zentrale Bestandteile der eigenen Küche stehen für das Eigene insgesamt, während die Geringschätzung der Anderen einen Ausdruck in der Geringschätzung der ihnen zugeschriebenen Ernährung findet. In der *Jarteinabók Þorláks biskups* (357) findet sich eine in dieser Hinsicht aufschlussreiche Mirakelerzählung. Ein Isländer lässt auf England ein Bild des heiligen Bischofs Þorlákr anfertigen und in einer Kirche aufstellen. Ein englischer Geistlicher zeigt sich darüber belustigt:

[... H]ljóp hann með hlátri miklum ok spotti í soðhús eitt, ok tók mörbjúga, ok kom síðan aprt fyrir líkneskit ok rétti bjúgat fram hinni hægri hendi, ok mælti svá með spotti til líkneskjunnar: »viltu, mörlandi ! þú ert mörbyskup«? [sic] – Eptir þat vildi hann á burt ganga, ok mátti hvergi hrærast or þeim sporum, sem hann stóð, ok var höndin krept at bjúganu, ok mátti ekki hræra.

Er lief lauthals lachend und spottend in ein Garhaus und nahm eine Wurst, kam dann zurück vor das Heiligenbild, streckte die rechte Hand mit der Wurst dagegen aus und sagte spöttisch zu dem Bild: »Magst du, Talgländer? Du Wurstbischof!« – Dann wollte er fortgehen, aber er vermochte die Füße nicht von der Stelle zu rühren, und seine Hand war um die Wurst gekrampft, und er konnte sie nicht bewegen.

Während diese Erzählung darauf hindeutet, dass andernorts ein übermäßiger Konsum offenbar gering geschätzter Würste (oder allgemeiner von Fett und Fleisch) als bezeichnend für die Bewohner der getreidearmen Insel galt,⁶³⁶ scheint in den Isländersagas, und dort von den Isländern

⁶³⁴ Vgl. Barlösius (1999: 147).

⁶³⁵ Barlösius (1999: 148).

⁶³⁶ Als abfällig typisierendes Ernährungsklischee für das mittelalterliche Island bietet sich ein gängiges »Resteesen« einer auf Viehhaltung basierenden Wirtschaft an. Es lässt sich auch hier, bei allen historischen Unterschieden, Übereinstimmung zu den Beobachtungen Barlösius' (1999: 149f.) zu abwertenden alimentären Außenurteilen feststellen: »Material dieser distanzierenden Fremdbilder sind zumeist Speisen unterer sozialer Schichten, die entsprechend dieser sozialen Lagen eher zu einer sättigenden, nahrhaften und preiswerten Küche gehören. Im Gegensatz zu den idealisierten Selbstbildern sind es Speisen, die in der sozialen Hierarchie der Küchen des Herkunftslandes einer unteren Stufe zugeordnet werden. Weil sie schon innerhalb der eigenen Gesellschaft kulturell abgewertet werden, bieten sie sich für abschätzige nationale Etikettierungen an.« Dass Würste bzw.

selbst, am ehesten Milch als besonders mit ihrer Heimat verbundenes Nahrungsmittel empfunden zu werden.⁶³⁷ Grettir lässt in einer Strophe seinen Schiffsführer Hafliði in dessen Zuhause, das mit der Situation der Schifffahrt kontrastiert wird, *drafli* essen (*Grettis saga* K. 17, 52f.), falls der Rückschluss von der neuzeitlichen Terminologie erlaubt ist, eine gekochte Milchzubereitung.⁶³⁸ Emblematisch ist einer der letzten Sätze Þormóðr Kolbrúnarskálds in der *Fóstbræðra saga* (365). In der Schlacht von Stiklastaðir schwer verletzt, wird ihm von einer heilkundigen Frau Milch zu trinken angeboten; diese gebe Verwundeten Kraft. Þormóðr antwortet: »ægi þarf ek miolk at drecka þuiat ek er nu suo fullr sem ek hafui nysopit skyr ut a Islande« (»Ich brauche keine Milch zu trinken, denn ich bin jetzt so satt, als hätte ich gerade eben draußen auf Island Skyr getrunken«). Der Sterbende bedarf keiner irdischen Nahrung mehr, er wird schon bald am himmlischen Gastmahl teilhaben. Diese endgültige Heimkehr gemeinsam mit seinem gerade gefallenen König, die sich Þormóðr vehement herbeiwünscht (343, 362), wird im Bild der irdischen Heimat und ihrer typischen Speise vorweggenommen.

Die *Vínlandsagas* andererseits markieren die besonders akut empfundene Fremdheit der Bewohner Nordamerikas mit der Information, dass diese weder Kühe noch Milch kennen. Stärker noch als die *Grænlandinga saga* zeichnet die *Eiríks saga rauða* ein Bild des kulturell unterlegenen Wilden, wie es auch in neuzeitlichen europäischen »Entdeckungs«-Narrativen gängig ist: Das einfachste Inventar der zivilisierten Kultur ruft bei ihm einerseits Furcht, andererseits maßlose Bewunderung hervor. In der *Grænlandinga saga* (K. 7, 261) tauschen die Amerikaner in ihrer unwissenden Begeisterung kostbare Pelze gegen schlichte Milchspeisen; die Saga lässt diese damit als der gewöhnlichen Nahrung der Skrælingar hochüberlegen erscheinen (*Grænlandinga saga* K. 7, 261). Vor einem brüllenden Stier ergreifen die Fremden dagegen zu Tode erschrocken die Flucht (*Grænlandinga saga* K. 7, 261f.; *Eiríks saga rauða* K. 11, 429). Die Küche der Skrælingar selber wird nur an jeweils einer Stelle gestreift. Die *Grænlandinga saga* (K. 5, 255) gesteht den Bewohnern eines nördlich von Vínland gelegenen Küstenstreifens durch die Erwähnung einer Getreidescheune ein gewisses Maß an Kulturtechniken zu. In der *Eiríks saga rauða* dagegen dient die fremdartige Nahrung einer Gruppe von Skrælingar dazu, diese in den Augen der Neuankömmlinge als selbst aus dem noch verstoßen zu kennzeichnen, was bereits

allgemein Schlachtgerichte (*mör* bezeichnet Fett aus den Innereien, der Wortbildung *mörþjúga* nach zu urteilen die charakteristische Zutat von altisländischen Würsten) bei den Isländern selbst nicht als die feinste Küche galten und abfällig betrachtet werden konnten, geht wohl aus der Existenz des Schimpfworts »mörþjándi«, »Talgteufel« hervor.

⁶³⁷ Eine kulturelle Präferenz für Milch bzw. Milchvieh bestätigt auch die isländische Archäologie: Die Wahl der ersten Siedlungsplätze auf Island richtete sich nach den Erfordernissen der Rinderhaltung aus. Später ist die große Bedeutung der Kühe als der ertragreichsten Milchlieferanten an der Zusammensetzungen der Tierbestände abzulesen: Auch unter den ungünstiger gewordenen Umweltbedingungen wurden häufig auch dort noch Kühe gehalten, wo eine reine Kleinviehwirtschaft ökonomischer gewesen wäre; s. A.1.3.1.

⁶³⁸ S. A.2.1, Fußnote 200.

als Außen, als fremde Unkultur empfunden wird: »Þeir Karlsefni [...] fundu fimm Skrælinga í skinnhjúpum, sofnaða, nær sjó. Þeir hófðu með sér stokka ok í dýrymerg, dreyra blandinn. Þóttusk þeir Karlsefni þat skilja, at þessir menn myndi hafa verit gǫrvir brott af landinu; þeir drápu þá« (zitiert nach der Redaktion der Hauksbók,⁶³⁹ K. 11, 230; »Karlsefni und seine Leute [...] stießen auf fünf Skrælingar in Lederkleidung, die schliefen nahe des Meeresufers. Sie hatten Holzgefäße dabei, darin war mit Blut vermisches Tierknochenmark. Karlsefni und die seinen meinten zu begreifen, dass diese Leute wohl des Landes verwiesen worden seien; sie erschlugen sie«). Die Erwähnung des vermutlich als Proviant gedachten Gemischs kann in dieser Szene nur den Zweck haben, die Annahme, es mit Gesetzlosen zu tun zu haben, über deren Wahl eines abgelegenen Schlafplatzes hinaus zu motivieren. Warum allerdings der Verzehr von Blut und Knochenmark den Nordleuten ein Gräuel gewesen sein soll, erschließt sich aus heutiger Sicht nicht unmittelbar. Am Knochenmark kann es kaum liegen: Es sei daran erinnert, dass sich die isländische Bevölkerung des Mittelalters archäologisch durch eine ihr eigene Technik der Extraktion von Mark aus Schafknochen auszeichnet, dessen Verzehr also selbstverständlich war.⁶⁴⁰ Dass Blut als Speise tabuisiert wurde, ist für das mittelalterliche Island meines Wissens nicht greifbar, andererseits nicht undenkbar. Das alttestamentarische Verzeherverbot hielt sich lange genug, als dass einigen frühmittelalterlichen Bußbüchern zufolge selbst die unwissentliche Aufnahme mit Blut kontaminierter Nahrung eine Buße nach sich ziehen sollte. Allerdings befassen sich längst nicht alle Bußbücher überhaupt mit dem Thema von Speiseverboten, und die es tun, legen kein besonderes Gewicht auf sie. Größere Bußleistungen scheinen vor allem diejenigen Verzehrpraktiken nach sich zu ziehen, die mit Zauberei in Verbindung gebracht werden können.⁶⁴¹ Auch im isländischen *Skriptaboð Þorláks biskups*, das auf Bischof Þorlákr Þórhallsson von Skálholt (1178–1193) zurückgeht, finden sich nur wenige alimentäre Referenzen und darunter keine, die auf den Verzehr von Blut abzielt. In den Speiseregeln des Christenrechts der *Grágás* und in *Biskop Arnar Kristenret* ist davon ebenfalls keine Rede. Und während in der Neuzeit das kirchliche Verbot von Pferdefleisch auf Island für gewöhnlich – außerhalb von Hungerzeiten – eingehalten wurde und noch bis in die Moderne negative Vorstellungen mit dessen Verzehr verbunden blieben, waren Blutzubereitungen in diesem Zeitraum weder verboten noch verpönt.⁶⁴² Einen Hinweis darauf, dass Blut im Mittelalter nicht unbedingt als essbar galt,

⁶³⁹ In der Redaktion der Skálholtsbók (K. 11, 430) inhaltlich entsprechend, diese Passage benötigt dort jedoch zahlreiche Emendationen, u. a. was die Nähe des Schlafplatzes zum Meer angeht.

⁶⁴⁰ S. oben, A.1.3.5. Das in MS Royal Irish Academy 23 D 43 8° erhaltene, im Spätmittelalter ins Isländische übersetzte Kochbuch erwähnt die Verwendung von Hirschknochenmark, s. A.1.2.5.

⁶⁴¹ Vgl. Meens (1995: 9, 12f., 16f.) anhand kontinentaler und irischer Bußbücher, die im 8.–11. Jahrhundert gängig waren. Zu späteren Bußbüchern bemerkt Meens (vgl. 7), ihr Inhalt habe sich stark an dem der Vorläufer orientiert.

⁶⁴² Vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 90f., 103–107).

liefert hingegen die *Heiðarvíga saga* (K. 26, 289), in der ein Isländer vor seinem Verzehr zurückschreckt; der Betreffende glaubt, beim Frühstück eine Schüssel voller Blut vor sich zu haben. Tatsächlich widerfährt ihm damit eine Unheilsvision vor einer verheerenden Schlacht. Seine Frau versichert ihm im Folgenden, sie habe ihm nichts gegeben, was er nicht gut essen könne (Blut wäre also tatsächlich nicht essbar). Es liegt in diesem Zusammenhang allerdings nahe, an bloßes, nicht weiter zubereitetes Blut zu denken. Dessen Verzehr ist für Island historisch nicht greifbar, er kann möglicherweise auch unter ein Tabu des Verzehrs rohen Fleisches gefallen sein, wie es in der altnordischen Literatur einige Male anklingt,⁶⁴³ wiederum aber weder in Bischof Þorlákrs Bußbuch noch im Gesetz zu finden ist.

Die magere Quellenlage deutet am ehesten darauf hin, dass es im mittelalterlichen Island kein formales Gebot wider den Verzehr von Blut mehr gab, dieses aber, denkbarerweise nur oder vor allem, wenn es sich um rohes Blut handelte, noch immer mit der Assoziation des nicht Essbaren, des *óæti* (»Un-Essen«) verbunden war. Die *Eiríks saga* scheint sich mit der Vorstellung eines Blut-Mark-Gemisches nicht auf zeitgenössisch festgeschriebene Normen zu beziehen, aber auf das nachwirkende alttestamentarische Bluttabu: »Wo immer ihr wohnt, dürft ihr kein Blut genießen, weder von Vögeln noch vom Vieh. Wer Blut genießt, soll aus seinen Stammesgenossen ausgemerzt werden« (Lev 7:26–27). Als eine der zahlreichen alimentären Bibelreferenzen der *Eiríks saga*⁶⁴⁴ gelesen ergibt die pemikanartige Speise den Sinn, den ihr Karlsefni und seine Leute offenbar beilegen, nämlich den Esser tabuisierter Nahrung als verworfen zu kennzeichnen.⁶⁴⁵

Diese Technik der Exklusion funktioniert nicht nur über die Grenzen der eigenen Küche hinweg. Wenn ein Angehöriger einer kulinarischen Kultur Dinge isst, die dieser als minderwertig oder nicht essbar gelten, oder wenn ihm dergleichen nachgesagt wird, schließt ihn das ebenso effektiv aus dem Kreis der Gleiches Essenden aus wie den Fremden. Vom schwachsinnigen Sohn eines Bauern in der *Gísla saga* (K. 24, 79) wird berichtet, dass er draußen auf der Wiese Gras zu fressen pflegt wie das Vieh. In der *Bjarnar saga hitdælakappa* (K. 20, 168f.) dichtet Björn mit dem *Grámagafli* ein Spottlied auf seinen Widersacher Þórðr. In diesen Versen wird

⁶⁴³ Vgl. Grøn (1927: 151); an einer der dort angeführten Textstellen, nämlich in K. 18 der *Qrvar Odds s.*, einer *Fornaldarsaga*, wird sowohl der Verzehr von rohem Fleisch als auch das Trinken von Blut als unannehmbar abgelehnt. Grøn erblickt im Essen rohen Fleisches eine Reminiszenz an heidnische Praxis, umso mehr, als laut der *Fóstræðra s.* (162) Óláfr inn helgi seinen Leuten verbietet, »hratt at eta« (»roh zu essen«).

⁶⁴⁴ S. dazu C.1.3.

⁶⁴⁵ Sverrir Jakobsson (2001: 97–99) weist auf das in altnordischen Quellen (so auch in den *Vínlandsagas*) durchgängige Verständnis fremder, nicht zum Christentum bekehrter Völker als mit Magie befasst und damit dem Christentum aktiv gegenarbeitend hin; dieser Zustand allein legitimiert in den Texten gewöhnlich die wahllose Tötung ihrer Angehörigen. Vor diesem Hintergrund ist auch denkbar, dass das Gemisch aus Blut und Mark nicht als Proviant der Fremden aufgefasst werden soll, sondern als ein magisches Mittel, das die Betreffenden als Zauberer ausweist. Gegen diese Deutung spricht allerdings die Bezeichnung der Getöteten als Gesetzesbrecher bzw. Ausgestoßene.

behauptet, Þórðs Mutter habe einen giftigen Fischkadaver verschlungen, den sie am Meeresufer angetrieben gefunden hätte; dadurch sei sie mit Þórðr schwanger geworden. Der ekelerregende Essvorgang als Zeugungsakt persifliert das in Volkserzählungen verbreitete Motiv der wunderbaren Empfängnis durch den Verzehr eines zauberischen Fisches (oder eines anderen magischen Objekts).⁶⁴⁶ Die Beschreibung des beschwerlich geschwollenen Bauchs der Frau könnte zunächst ebenso gut auf Verdauungsprobleme aufgrund des verdorbenen Essens abzielen wie auf eine Schwangerschaft. Insgesamt schließt die Strophe mittels ihrer Darstellung eines in Durchführung und Effekt verfehlten Essakts und einer grotesken Körperlichkeit Þórðr aus dem Kreis des Normalen und Akzeptablen aus.

Der Verzehr bestimmter, an sich essbarer, aber als *óæti* aufgefasster Tiere schließlich verweist den Betreffenden unmittelbar und mit rechtlicher Konsequenz aus der Gemeinschaft: Nach den Bestimmungen der *Grágás* soll, wer Pferdefleisch isst, Hund, Fuchs, Katze, andere Tiere mit Krallen oder Raubvögel, für drei Jahre des Landes verwiesen werden. Das Gleiche gilt für den, der einem anderen, diesem zum Hohn, unbemerkt Un-Essen zu essen gibt (*Grágás*, *Konungsbók* I, 34f.; *Staðarhólsbók* 43).

Die problematische Liebe zum Essen und Strophe 14 der *Grettis saga*

Verfehlte Gelüste können sich nicht nur auf das Verbotene oder Schlechte, sondern vor allem auch auf das zu Gute und zu Reichliche richten. Gegenüber dem groben Raster von essbar/nicht essbar, das sich unmittelbar in Inklusion/Exklusion des Essenden übersetzen lässt, geht es beim rechten Maß des Essens um die soziale Feinjustierung, darum, ob jemand seinen Platz in der Gesellschaft kennt und die ihm zugewiesene Rolle gemäß der weltlichen und religiösen Normen zu erfüllen in der Lage ist.

Dem altnordischen Schrifttum nach zu urteilen, waren spöttische Spitznamen aus dem Bereich des Essbaren verbreitet. Sie konnten auf die Vorliebe des Betreffenden für eine bestimmte Speise gemünzt sein oder hervorstechende körperliche Eigenschaften unvoreilhaft kommentieren.⁶⁴⁷ In der *Reykðæla saga* (K. 12, 181–184)⁶⁴⁸ tritt ein Mann namens Þorgeirr mit dem Spitznamen ›smjörhringr‹ (›Butterring‹) auf, dem keine andere Speise so gut schmeckt wie Brot mit Butter. Was den heutigen Leser bescheiden anmutet, waren im mittelalterlichen Island wertvolle und verhältnismäßig aufwändige Speisen.⁶⁴⁹ Bei Þorgeirr handelt es sich jedoch nicht um einen wohlhabenden Mann, sondern um einen durchweg negativ charakterisierten, in jeder Hinsicht

⁶⁴⁶ Vgl. Nörtersheuser (1981).

⁶⁴⁷ Vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 103).

⁶⁴⁸ Vgl. hierzu auch Kraus (2012: 53f.).

⁶⁴⁹ S. A.1.3.

minderbemittelten Tunichtgut, der sich gerne aushalten lässt. Butterbrot erscheint hier als ein Luxus des kleinen Mannes, und Þorgeirrs große Liebe zu dieser Speise besagt einerseits, dass noch Besseres jenseits seiner Erfahrung und Vorstellungskraft liegt; andererseits wird der Hang zu diesem relativen Luxus bei jemandem, der sich offenbar kaum selber zu ernähren in der Lage ist, als unangebracht bewertet und negativ vermerkt. Þorgeirrs Neigung zu Müßiggang und gutem Essen, im Verbund mit seiner Dummheit, führt ihn prompt ins Verderben: Er fällt auf die Versprechungen eines Mannes namens Vémundr herein, für einen dummen Streich an dessen Widersacher Steingrímur den Winteraufenthalt gewährt zu bekommen, der gewöhnlich durch langfristige Mitarbeit auf dem Hof verdient werden muss. Als Steingrímur vorhersehbarerweise Þorgeirr nach dessen Tat verfolgt und tötet, rührt Vémundr keinen Finger und will von der Sache nichts gewusst haben.

Die Liebe zum Essen erscheint jedoch nicht nur dort als problematisch, wo sie als ungerechtfertigter Anspruch auf ein leichtes Leben dargestellt wird. Allgemein kann festgestellt werden, dass die Charakterisierung eines Mannes als esslustig in den Isländersagas diskreditierend wirkt. Für das Mittelalter läge es nahe, hinter dieser Bewertung die kirchliche Sündenlehre zu vermuten, und diese mag hier durchaus zu einem gewissen Grad wirksam sein.⁶⁵⁰ Allerdings geben die Texte darauf keinen direkten Hinweis, und die Art der Darstellung der betreffenden Charaktere weist in eine andere Richtung.

Vorausgeschickt sei, dass das Übel zu großer Esslust in den Isländersagas nicht unmittelbar mit etwaiger Leibesfülle in Verbindung gebracht wird und dass letztere nicht als eindeutig negativ besetzt erscheint.⁶⁵¹ Nur in der *Bandamanna saga* (K. 10, 355; nur in der Version der *Konungsbók*) wird die Fettleibigkeit eines der Verbündeten als die offensichtliche Angriffsfläche für eine effektive Schmähung dargestellt (die allerdings nur angedroht und nicht ausgesprochen wird). Falls aber der Beiname ›inn digri‹ in dieser Hinsicht als einschlägiges Epitheton gelten kann, spricht dessen Verteilung im Korpus der Isländersagas für eine neutrale Betrachtung körperlicher Umfänglichkeit: Zwei verhältnismäßig prominent behandelte negative Charaktere stehen zwei weniger zentralen, aber umso positiver besetzten Figuren gegenüber.⁶⁵²

⁶⁵⁰ Zu dieser Thematik und den Problemen, die eine Zuspitzung der negativen Bewertung der Essliebe auf den Vorwurf der Völlerei mit sich bringt, s. A.3.2.2.

⁶⁵¹ Entsprechend merkt Hill (2007: 58) für das europäische Mittelalter allgemein »the lack of connection between gluttony and corpulence« an.

⁶⁵² *Digr* kann wohlgemerkt nicht nur mit ›dick‹ übersetzt werden, sondern deckt auch die Bedeutungen ›stark, kräftig‹ einerseits, ›aufgeblasen, hochfahrend‹ andererseits ab. Die vier betreffenden Figuren sind Þorkr inn digri (*Eyrbyggja* s. insb. K. 13, 14; *Gísla* s.; s. auch B.2.2) und dessen Schwiegersohn Þorbjörn digri (*Eyrbyggja* s. K. 15–18; s. auch A.2.1, Fußnote 187) einerseits, Halli inn digri (*Glúms* s. K. 22, 23) und Digr-Ketill (*Vápnfirðinga* s. K. 33–35) andererseits.

Wenn hier außerdem nur von Männern die Rede ist, hat das seinen Grund darin, dass weder das Essen von Frauen noch dessen etwaiges Übermaß in den Texten thematisiert wird.⁶⁵³ Dies kann bereits als Fingerzeig dienen, warum allzu gern essende Männer – im Gegensatz zu etwaigen esslustigen Frauen – Zielscheibe der Kritik werden: Wer sich beim Essen aufhält, tut dies gemeinhin im Haus, in der Nähe des Herdfeuers und damit in der Domäne der Frauen. Das Problem ist hier jedoch, anders als bei der Ausführung weiblicher Arbeit, weniger die Anwesenheit in der einen als die Abwesenheit von der anderen Sphäre. Wer gerne und ausgiebig im sicheren Zuhause sitzt – und wie oben gesehen, wird dieses sichere Zuhause insbesondere durch Kochstelle und Mahlzeit definiert –, der ist offenbar nicht gerne draußen unterwegs, geschweige denn auf See, im Kampf oder in anderweitiger Gefahr. Alison Finlay weist darauf hin, dass der Vergleich des harten Lebens des Sprechers, der sich im Kampf oder auf See befindet, mit den Bequemlichkeiten des Zuhausegebliebenen, der sich etwa mit der Geliebten im Bett vergnügt, ein verbreitetes Thema der altnordischen Skaldik sei.⁶⁵⁴ Dass sich Essen nicht weniger gut dazu eignet, spöttisch oder herablassend mit harter Arbeit oder Kampf kontrastiert zu werden,⁶⁵⁵ zeigt, auf den Punkt gebracht, das *Hárbarðslióð*: Thor, auf der Heimreise von seinen Kämpfen gegen Riesen, bietet Hárbarðr (vermutlich Odin, der sich nicht zu erkennen gibt) als Entgelt für eine Überfahrt seinen Proviant an. Er fügt hinzu, er selber brauche nichts zu essen, da er noch satt sei von dem Mahl, das er vor dem Aufbruch eingenommen habe. Hárbarðr gibt zurück: »Árligom vercom hrósar þú verðinom« (Edda 78, Str. 4; »Als früher Arbeit/[Groß-]Tat rühmst du dich der Mahlzeit«), unterstellt also, der andere habe so wenig Erwähnenswertes geleistet, dass er mit seiner letzten Mahlzeit prahlen müsse.

Sowohl zuhause oder unterwegs verzehrte Mahlzeiten und der Gegensatz zwischen dem Leben an Land und demjenigen auf See werden in Grettirs scheinbarer Schmähsrophe auf Haflíði (*Grettis saga* K. 17, 52, Str. 14) aufgerufen. Während der Überfahrt nach Norwegen gerät Haflíðs Schiff in einen schweren Sturm, später schlägt es leck. Während die übrige Mannschaft Tag und Nacht Wasser schöpft, liegt Grettir faul an Deck und macht sich mit Spottversen über seine Fahrtgenossen lustig, bis diese drohen, ihn über Bord zu werfen. Um Grettir zu schützen, bittet

⁶⁵³ Die weibliche Entsprechung des männlichen Beinamens »inn digri« immerhin erscheint einmal: In der *Grettis s.* (K. 52) wird Þorbjörg in dígra als handlungskräftige und durchsetzungsfähige Frau überaus positiv charakterisiert.

⁶⁵⁴ Finlay (2000: xiv) zu einer Strophe der *Bjarnar s.*, die bereits Perkins (1982: 85) in den Kontext von Ruder- und Arbeitsliedern stellt.

⁶⁵⁵ Ohne spöttischen Unterton, aber gleichermaßen als Gegensatz zum bevorstehenden Kampf werden Liebesgenuss und der Genuss von Wein in Strophe 33 der *Fóstbrœðra s.* aufgerufen: »uek ek ydr at vine / ne at uifls runnum / helldr uek ek ydr at hördum / Hildar læike« (so in der *Flateyjarbók*, *Fóstbrœðra s.* (343); mit einigen Emendationen nach dem Zeugnis anderer MS, vgl. *Fóstbrœðra s.* (ÍF) (K. 24, 263): »Ich wecke euch [nicht] zum Wein / noch zum vertraulichen Flüstern der Frauen / sondern ich wecke euch zum harten / Spiel Hilds«).

Haflíði den Skalden, auch über ihn selber einen Vers zu dichten: Seine vorbildliche Missachtung der Strophe soll seine Leute davon abhalten, an Grettir Rache zu nehmen. Die Dichtung, die der Mannschaft als Schmähistrophe erscheint, ist jedoch tatsächlich ein Lob auf den Schiffseigentümer: »Kveða má svá, at fegri sé vísan, ef grafin er, þótt fyrst sé eigi allfögr« (52; »Man kann so dichten, dass die Strophe schöner wird, wenn man ihr auf den Grund geht, obwohl sie zuerst nicht allzu schön erscheinen mag«).

Die Strophe bezieht ihre Vieldeutigkeit auch daraus, dass in ihr ein und dieselbe Person sowohl als Landhocker als auch als Seemann dargestellt wird. Obendrein findet nicht nur das bequeme Leben zu Hause seinen Ausdruck im Essen, sondern auch das Leben auf See:

Annat var þá er inni
át Haflíði drafla
– hann þóttisk þá heima –
hvellr at Reyðarfelli;
ok dagverðar darra
dómskreytandi neytir
tysvar tveggja nesja
takhreins degi einum.⁶⁵⁶

Der erste Teil der Strophe lässt sich unstrittig übersetzen: »Anders war's, wenn Haflíði auf Reyðarfell drinnen laut [schmatzend] *drafle*⁶⁵⁷ aß, da fühlte er sich zu Hause«. Eine naheliegende Übersetzung⁶⁵⁸ des zweiten Teils lautet: »und das Frühstück des Rentiers, das an zwei Landzungen gelangen kann (d. h. des Schiffes), nutzt/verzehrt der, der das Gericht der Speere schmückt (d. h. der den Kampf schmückt, d. h. der Krieger), zweimal an einem Tag«.

Mögliche abweichende Lesarten des zweiten Teils und die Verortung der im Prosatext angekündigten Zweideutigkeit der Dichtung wurden in der Forschung eingehend diskutiert. Hier soll nicht auf alle Aspekte der Debatte eingegangen werden; im gegebenen Zusammenhang ist jedoch das doppelte Motiv des Essens – und das Motiv des doppelten Essens – von Interesse. Russell Poole schreibt über das laut der Prosa verborgene Lob, das er in der Strophe ausmacht:

[...] Haflíði can be perceived as either praised or insulted. If praised, the Haflíði who as a child or man about the house loudly consumed his curds eats two meals a day on board a ship. What sort of meal is not spelt out, but presumably when praise is the tenor we are to think that they are square, nutritious, and thoroughly manly.⁶⁵⁹

Dagegen ist jedoch einzuwenden, dass gerade diese Aussage der zweiten Halbstrophe offen-

⁶⁵⁶ Zitiert nach Poole (2003: 35), dieser nach einer unveröffentlichten, von Ólafur Halldórsson erstellten Transkription von AM 551a 4to, aufbewahrt in der Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi. Diesem Beleg wird hier der Vorzug vor der Íslenzk-Fornrit-Ausgabe der Saga gegeben, da letztere die Strophe, obwohl nach derselben Haupthandschrift, mit kleineren Abweichungen wiedergibt und meine Anmerkungen sich auf die Diskussion der Strophe durch Poole beziehen.

⁶⁵⁷ Wahrscheinlich eine gekochte Milchspeise, s. A.2.1, Fußnote 200.

⁶⁵⁸ Russell Poole (2003: 35) nennt in seiner Diskussion der Strophe und ihrer Deutungsgeschichte diese Übersetzungsmöglichkeit die offensichtlichste.

⁶⁵⁹ Poole (2003: 42); der Artikel referiert auch frühere Interpretationsansätze.

sichtlich ist, wie Poole selbst bemerkt; sein überzeugender Vorschlag für eine beleidigende Lesart erfordert eine deutlich komplexere Betrachtung der Strophe. Auch ist bis hierher nicht klar, inwiefern die Erwähnung des zweifachen Frühstücks ein Lob darstellt. Die (gedachte) Eigenschaft des Mahls kann hier nicht von Bedeutung sein, denn eine Unterscheidung zwischen im Verzehr grundsätzlich ›männlichen‹ und ›unmännlichen‹ Nahrungsmitteln, wie sie etwa Pierre Bourdieu für das Frankreich der 70er Jahre beschreibt,⁶⁶⁰ ist der Sagaliteratur fremd. Poole fährt fort:

But the crucial part of the logic is probably that Haflíði feels quite as at home on his ship consuming these meals as he did at Reyðarfell, even though his marine location is far more risky. For this there is a parallel in *Njáls saga* chapter 136, where Flosi rides *í Tungu til Ásgríms til dagverðar* to take up his grievances and, despite the dangers of this location and the threatening redness of Ásgríms face, coolly eats his morning meal and *fór at engu óðara en hann væri heima* in washing once he has done [...].

Diese Überlegung ist zunächst plausibel, hat aber einige problematische Punkte. Zum einen führt Poole zur Illustration seines Arguments kein überzeugendes Beispiel ins Feld, denn wie in B.1.3.3 erörtert, illustriert die betreffende Szene der *Njáls saga* (K. 136, 359–361) nicht Flosis, sondern letztlich Ásgríms Mut. Flosi, der seine Provokation unter dem besonderen Schutz einer erdrückend überlegenen Mannschaft verübt, demonstriert nicht Kaltblütigkeit, sondern nur ein gutes Gespür für gravierende Demütigungen. ›Deplatzierte‹ Mahlzeiten in tatsächlich prekärer Lage, anhand derer Poole hier argumentiert, transportieren zudem in den Isländersagas ganz gegensätzliche Aussagen. Trotz des unglücklich gewählten Beispiels ist Poole darin zuzustimmen, dass der ruhige Verzehr einer Mahlzeit im Angesicht der Gefahr die Gelassenheit oder taktische Überlegenheit des Betreffenden illustrieren kann. Ein Beleg findet sich im nur in der Nacherzählung des Kopisten Jón Ólafssonar erhaltenen ersten Teil der *Heiðarvíga saga* (K. 12, 249): Nach einem erfolgreichen Überfall legen Snorri und seine Leute noch in der Nähe des Kampfplatzes eine Pause ein, essen etwas und schlafen sogar. Dank Snorris vorausschauender Planung werden ihre Totschläge erst einige Zeit später entdeckt, und sie entkommen problemlos ihren Verfolgern. Die sind darüber umso mehr verärgert, als Snorri noch in aller Ruhe gerastet hatte, und müssen seine besondere Gerissenheit einräumen. Rasten und Essen in gefährlicher Situation kann aber auch eine Fehleinschätzung der Lage und ein Defizit an kriegerischen Fähigkeiten illustrieren, und auch dazu liefert die *Heiðarvíga saga* das Beispiel eines weiteren Rachezugs (K. 27–30; 296–301): Barði und seine Mannschaft sind nach einem ersten Totschlag auf dem Weg zu einem zuvor mit Bedacht gewählten Kampfplatz, um dort die Verfolgung abzuwarten. Barðis Leute bestehen darauf, unterwegs anzuhalten und zu frühstücken. Barði kann

⁶⁶⁰ Bourdieu (1993: 307–309).

sich gegen diesen unklugen Entschluss nicht durchsetzen; im Ergebnis müssen sie sich an einem ungünstigeren Ort ihren Gegnern stellen und erleiden größere Verluste als notwendig.

Ob die inmitten der Gefahr ruhig verzehrte Mahlzeit den oder die Essenden als besonders kühn und klug oder aber als bequem und vermessen kennzeichnet, entscheidet sich also erst aus dem jeweiligen Kontext heraus, und der ist für Strophe 14 der *Grettis saga* nicht eindeutig. Ob Haflíði, der Gefahr zum Spott oder weil er besonders hart arbeitet⁶⁶¹, eine besonders reichlich bemessene Ration verzehrt, oder ob er es sich auf der Reise bequem macht und, in Verknennung der schwierigen Lage, seiner in der ersten Halbstrophe thematisierten Esslust frönt, während andere das Schiff flott und auf Kurs halten, liegt allein im Ohr des Zuhörers. Die von Poole favorisierte positive Lesart der Strophe ist also in sich bereits doppeldeutig und ebenso gut als Rüge oder Spott zu deuten.

Betrachtet man die Isländersagas als normativen Referenzrahmen, erscheint es sogar unwahrscheinlich, dass die Zuschreibung eines zweiten Frühstücks überhaupt als Lob dienen kann. Nirgendwo sonst im Korpus soll ein Mann durch die Aussage gelobt werden, dass er besonders viel oder häufiger als andere esse. Das erfolgreiche Einhalten der Mahlordnung in gefährlicher Lage mag Kaltblütigkeit demonstrieren, aber doppelt so oft zu essen wie andere, demonstriert nicht doppelt so große Kaltblütigkeit. Zudem wird die betreffende Situation in der Strophe (anders als in den beiden Episoden der *Heiðarvíga saga*, in denen jeweils von anderen Figuren auf die Gefahr hingewiesen und zur Eile gemahnt wird) nicht als akut gefährlich dargestellt. In der begleitenden Prosa erwähnt Haflíði in seiner Rede an die Mannschaft die zweifellos gegebene Gefahr; vor allem thematisiert die Saga aber, wie arbeitsintensiv die Lage ist. Ein assoziativer Zusammenhang zwischen besonders harter Arbeit und reichlicher Nahrungszufuhr, so naheliegend er aus praktischer Sicht erscheinen mag, ist nirgendwo in den Isländersagas herauszulesen.⁶⁶² Im Gegenteil erscheint etwa die Essliebe des oben erwähnten Þorgeirr smjörhringr gerade als mit dessen mangelnder Tüchtigkeit verknüpft. Als einander ausschließend erscheinen Tatkraft oder Mut und die reichliche Befriedigung kulinarischer Bedürfnisse – hier nach alkoholischen Getränken – auch in der folgenden Rede eines Vaters an den Sohn:

Önnur gerisk nú atferð ungra manna en þá er ek var ungr, þá girntusk menn á nokkur framaverk, annattveggja at ráðask í hernað eða afla fjár ok sóma með einhverjum atferðum, þeim er nokkur

⁶⁶¹ So der Deutungsvorschlag E. A. Kocks, vgl. Poole (2003: 36f.).

⁶⁶² Dies mag damit zu tun haben, dass unter Umständen, in denen Nahrung nicht – wie heute für viele Bewohner der westlichen Welt – als prinzipiell unbegrenzt verfügbar erscheint, das kräftige Zugreifen des einen bei Tisch zur Übervorteilung des anderen führen kann, der, als Tisch- und Haus- oder Schiffsgenosse, mit einiger Wahrscheinlichkeit ebenso hart gearbeitet hat. Der besonders »gesegnete« Appetit eines Einzelnen wird bei einer grundsätzlich als endlich erlebten Nahrungsversorgung weniger leicht positive Assoziationen an sich ziehen oder als neutrale Messlatte einer dritten Größe (wie der geleisteten Arbeit) dienen können als etwa in einer entstehenden Überflussesgesellschaft. Dies ist allerdings ebenfalls eine Überlegung, die sich aus den Texten heraus nicht weiter untermauern lässt.

mannhætta var í, en nú vilja ungir menn gerask heimaelskir ok sitja við bakelda ok kýla vomb sína á miði ok mungáti, ok þverr því karlmennska ok harðfengi, en ek hefi því fjár aflat ok virðingar, at ek þorða at leggja mik í hættu ok hvarð einvígi. (*Vatnsdæla saga* K. 2, 4f.)

Das Benehmen der jungen Männer ist jetzt anders als damals, als ich jung war. Da wollte man große Taten vollbringen, auf Kriegszug gehen oder sich anderweitig Gut und Ehre verschaffen auf eine Art und Weise, die Gefahren barg; aber jetzt wollen die jungen Männer gerne daheim in der Stube hocken, sich vom Feuer durchbacken und sich den Wanst mit Met und Bier volllaufen lassen, und deshalb schwinden Männlichkeit und Tapferkeit. Aber ich habe mir dadurch Besitz und Ansehen erworben, dass ich es wagte, mich in Gefahr zu begeben und in harte Zweikämpfe.

Die Liebe zum Essen und Trinken paraphrasiert das Wesen des Stubenhockers, die Unfähigkeit oder den Unwillen, sich der Gefahr, dem Kampf oder harter Arbeit zu stellen. Kurz und knapp wird dies in einer Verszeile der *Bjarnar saga* formuliert. Der Titelheld dichtet sie während eines Kampfes auf seinen Gegenspieler Þórðr, der den Überfall angezettelt hatte, selbst aber fernbleibt: »[T]rauðr es ætna eyðir einvígis« (K. 18, 160, Str. 21; »Der gierige Essensvernichter hat keine Lust auf den Zweikampf«).⁶⁶³

Die beleidigende Aussage von Grettirs Strophe ist also tatsächlich offensichtlich: Nicht unbedingt die Sünde der Völlerei,⁶⁶⁴ aber das Wesen des bequemen Landhockers scheint Haflíði nachgesagt zu bekommen. Auf seinem Hof beim Essen fühlt er sich daheim, und damit impliziert das einleitende »annat var þá«, dass er in der aktuellen Situation, auf See, nicht heimisch ist. Sein passives, unmännliches Verhalten scheint er auf dem Schiff sogar noch zu steigern, indem er zwei Mahlzeiten isst, wo eine angemessen wäre. Grettir selbst muss sich auf dieser Fahrt seine Faulheit ankreiden lassen; in seinem Fall ist dies mit der Behauptung verbunden, er vergnüge sich sexuell, während andere arbeiten (K. 17, 51f.).⁶⁶⁵ Denselben Vorwurf des Fehlverhaltens und des mangelnden seemännischen Wesens, illustriert anhand einer anderen leiblichen Lust, scheint er an Haflíði weiterzugeben.

Bemerkenswert ist der Vorschlag Jonna Louis-Jensens, die Rede vom zweifach verzehrten Mahl ganz wörtlich zu nehmen; Haflíði würde demnach beschuldigt, seine Exkremente zu es-

⁶⁶³ Wohlgemerkt wird sonst nirgends erwähnt, dass Þórðr dem Essen außerordentlich zugetan sei; die Beleidigung als Vielfraß erscheint also von sich aus als passend zum Vorwurf mangelnder Kampfbereitschaft. – Eine zusätzliche Ironie der Zeile liegt im Gebrauch des Wortes *eyðir*, das in der Skaldik häufig in lobenden Kenningar des Typs ›Vernichter des Goldes‹ verwendet wird (d. h. freigebiger Mann oder Fürst).

⁶⁶⁴ Diese von Ernst Albin Kock vorgeschlagene These zieht auch Poole (2003: 37) in Zweifel, da nicht ohne Weiteres von den Normen geistlichen Schrifttums auf die Werte der Grettis s. geschlossen werden könne. Zu häufiges Essen – Essen vor der festgesetzten Zeit – macht allerdings tatsächlich einen Aspekt der Definition der *gula* nach Cassian und Gregor aus, vgl. Hill (2007: 62, 64), die auch für Laien außerhalb der Klöster als relevant galt, vgl. Hill (2007: 67); dies kann hier also immerhin mitschwingen.

⁶⁶⁵ Vgl. nochmals Finlays (2000: xiv) Hinweis auf »a widespread type in scaldic verse, in which the soft, comfortable existence of the stay-at-home, often represented in bed with a woman, is contrasted with the harsh experience of the speaker, usually at sea or in war«. Dieses skaldische Thema wird hier in einer Reihe von Relokalisierungen in den Prosatext übertragen, wendet sich gegen den Skalden, also den für gewöhnlich seemännischen oder kriegereischen Sprecher, als Objekt der Anrede, das sich nun statt auf dem Land ebenfalls auf See befindet, und wird schließlich von Grettir wiederum auf einen anderen, ebenfalls auf dem Schiff befindlichen und eigentlich ungeeigneten Adressaten reflektiert.

sen.⁶⁶⁶ Den gleichen Vorwurf erschließt sie durch Konjekturen für eine unvollständig erhaltene *níð*-Strophe der *Íslendinga saga*. Sie verweist an dieser Stelle darauf, dass die beleidigende Aufforderung, Exkreme zu essen, im späteren Island weit verbreitet gewesen sei; erstmals schriftlich belegt fände sie sich bereits Mitte des 17. Jahrhunderts.⁶⁶⁷ In etwas anderer Auslegung lässt sich ein wörtliches Verständnis der betreffenden Wendung auch mit dem hier erläuterten Verständnis der Strophe verbinden. Es würde dann nicht behauptet, Haflíði esse auf See besonders viel, sondern dass er als der typischer Landhocker, als den ihn die erste Halbstrophe portraitiert, seekrank sei, sein Frühstück auf den ersten Versuch nicht bei sich behalten könne und es ein zweites Mal als zuvor Erbrochenes verzehre.⁶⁶⁸

Poole macht auf eine weitere, komplexere und ebenfalls beleidigende Lesart der Strophe aufmerksam;⁶⁶⁹ seine These: »rather than straightforwardly generating the neat ambiguity presupposed by the prose narrative, the verse ultimately dissolves into polysemy«,⁶⁷⁰ hat offensichtliche Berechtigung. Gegenüber der Vielfalt an pejorativen Möglichkeiten erscheint die lobende Aussage jedoch tatsächlich gut versteckt, oder, folgt man Pooles Argumentation, selber bereits wieder mit einer unschmeichelhaften Doppeldeutigkeit besetzt, während die beleidigenden Lesarten keinen Raum für eine positive Auslegung lassen.

Inwiefern die umgebende Sagaprosa den Kontext einer Strophe adäquat beschreibt, ist in jedem einzelnen Fall diskussionsbedürftig und mit einiger Sicherheit nur dort entscheidbar, wo offensichtliche Diskrepanzen oder Brüche auf einen inhaltlichen (und damit auch zeitlichen) Abstand zwischen Strophe und Prosa schließen lassen. Die meisten Strophen der *Grettis saga*, auch Strophe 14, gelten über linguistische Argumente gesichert als jüngere Zuschreibungen.⁶⁷¹ Finnur Jónsson datiert sie ins 14. Jahrhundert, in etwa zeitgleich mit der angenommenen schriftlichen Entstehung der Saga. Die zeitliche Nähe macht es immerhin wahrscheinlicher, dass die umgebende Situation im Prosatext derjenigen entspricht, auf die der Dichter der Strophe abzielte. Geht man einmal versuchsweise davon aus, dass es in der Strophe tatsächlich um eine Überfahrt geht, auf der die Mannschaft seit Tagen damit beschäftigt ist, das volllaufende

⁶⁶⁶ Vgl. Poole (2003: 38).

⁶⁶⁷ Vgl. Louis-Jensen (1979: 106f.).

⁶⁶⁸ Zu Louis-Jensens Vorschlag bemerkt Poole (2003: 38), dass es zu einem solchen Anwurf innerhalb der Sagaliteratur – bis auf Louis-Jensens Rekonstruktion der erwähnten Schmähestrophe – keine Parallelen gibt. Oben (B.2.1 und B.2.3) wurde jedoch bereits auf das enorme beleidigende Potential der verbalen oder tatsächlichen Beschmutzung mit Exkrement einerseits, des behaupteten Verzehrs unverzehrbare Dinge andererseits hingewiesen. Die Verbindung dieser Injurien läge immerhin nahe. Auch die Behauptung, jemand esse sein eigenes Erbrochenes, kommt anderweitig in den Isländersagas nicht vor, allerdings sei an die zweite Spei-Szene der Egils s. (K. 71, 223–226) erinnert, in der Ármóðr das von Egill Erbrochene ansatzweise aufzunehmen gezwungen ist, was offensichtlich eine grobe Beleidigung darstellt.

⁶⁶⁹ Vgl. Poole (2003: 38–43) und s. unten, B.3.2, Fußnote 688.

⁶⁷⁰ Vgl. Poole (2003: 43).

⁶⁷¹ Vgl. Poole (2003: 25), *Grettis s.* (xxxii–xl, insb. xxxvi, xl).

Schiff auszuschöpfen, lässt sich in ihr eine weitere, unzweideutig lobende Aussage erkennen. Die Wendung ›Morgenmahlzeit des Schiffes‹ muss dann nicht als ›Morgenmahlzeit auf dem Schiff‹ gelesen werden, sondern kann wörtlich das bezeichnen, was das Schiff zu sich nimmt, also das Wasser, mit dem es sich füllt. Dieses ›Frühstück‹ wird von Haflíði ebenso mühelos angegangen wie das Milchgericht des ersten Teils der Strophe, er verrichtet doppelten Dienst beim Schöpfen, wenn man nicht sogar herauslesen möchte, er alleine schöpfe zweimal täglich das angesammelte Wasser aus dem Schiff. Diese Idee erfordert allerdings eine übertragene oder ironische Lesart des Verbs *neyta*, ›nutzen, verwenden, verzehren, genießen‹. Diese muss sich auf die Eigenschaft der Skaldik stützen, über bildliche Entsprechungen Gegensätzliches mit Gegensätzlichem zu umschreiben, hier das wassergehende Schiff als Landtier und das Wegschütten des Überflüssigen als dessen Nutzung bzw. die harte Arbeit als Genuss, mit dem Verzehr einer Mahlzeit assoziativ verbunden durch das Bild der Flüssigkeit, die beim Mahl wie im Schiff geschöpft und geschüttet wird. Das Lob eines Mannes über seine Leistung beim Schöpfen jedenfalls ist den Isländersagas nicht fremd: Die *Flóamanna saga* (K. 28, 311) berichtet, dass ihr Protagonist Þorgils in einem schweren Sturm zwei Tage lang ununterbrochen Wasser geschöpft habe, und Grettir selbst rehabilitiert sich schließlich gegenüber Haflíðis Mannschaft durch eine gewaltige Leistung beim Wasserschöpfen (K. 17, 55). Was die Strophe an vermeintlichem Vorwurf und tatsächlichem Lob über Haflíði äußert, gliche also dem, was Grettir selbst auf dieser Fahrt vorgeworfen und zugutegehalten wird.

B.3 Küche und Tafel, verkehrt in Kampf und Tod

B.3.1 Kampf und Mahlzeit

Die Mahlzeit zu Hause und das Schlachtfeld stehen zueinander im starken Kontrast von Sicherheit und Gefahr, Bequemlichkeit und Mut. Auch die rein physiologische, lebenserhaltende und rekreative Funktion des Essens steht diametral der Funktion des Kampfes entgegen, Körper zu versehren und Leben zu beenden. Die mittelalterliche Diätetik, also – im engeren Sinne – die Lehre von den medizinischen Wirkungen der Lebensmittel, hat in den Isländersagas zwar kaum Spuren hinterlassen;⁶⁷² ist jedoch die Rede von der medizinischen Versorgung, die im Kampf Verwundete oder anderweitig Geschwächte erhalten, wird mehrmals eigens erwähnt, dass der Patient, neben der Versorgung eventueller Wunden, zu essen bekommt.⁶⁷³

In B.1.3 wurde bereits deutlich, dass in den Texten das gemeinsame Essen und Trinken und der Kampf gegeneinander als starke Gegensätze, als sich gegenseitig prinzipiell ausschließend verhandelt werden. Der inhärenten Friedensaussage des gemeinsamen Essens steht jedoch das Motiv des von Dritten ausgeführten Überfalls beim Gastmahl gegenüber, das immer wieder auftaucht. Was die Handlungsebene angeht, machen sich die Angreifenden gerade den friedlichen Charakter der Zusammenkunft zunutze, dem gemäß sich die Überfallenen besonders sicher fühlen, womöglich betrunken sind und leicht überrascht werden können. Die taktischen Vorteile dieses Vorgehens erläutert in der *Droplaugarsonar saga* eine besorgte Ehefrau – vergebens – ihrem Mann, der einem Gast und dessen Frau den eigenen Bettverschlag überlassen möchte, der auch einen gewissen Schutz vor nächtlichen Mordanschlägen bietet: »Eigu ertu ávallt jafnvarr. Þá munda ek þíns fundar leita, ef ek ætta Gríms hlut, er flest væri gesta ok þú ættir margt at annask« (K. 13, 169; »Du bist nicht immer gleichermaßen vorsichtig. Wenn ich

⁶⁷² Einschlägig ist nur die Verwendung von (frischer) Milch als Stärkungsmittel insbesondere für Verletzte, die auch in der diätetischen Tradition des kontinentaleuropäischen Mittelalters teilweise vertreten wurde, vgl. Fouquet (1993); so in der *Fóstbrœðra* s. (365) und der *Finnbóga* s. (K. 8, 266); außerdem nicht explizit, aber thematisch in die Schilderung der Heilkünste des Goden Snorri eingebunden in der *Eyrbyggja* s. (K. 45, 129f.), vgl. Kraus (2012: 51). Wenn Egill Skallagrímrs Tochter ihren lebensmüden Vater dazu überlistet, Milch zu trinken (Egils s. K. 78, 244f.), kann dies plausiblerweise außer auf die fastenbrechende Eigenschaft dieses Nahrungsmittels auch auf dessen stärkende Qualität abzielen. Falls auch dem zuvor gegessenen Seetang medizinische Eigenschaften zugeschrieben worden sein sollten, findet sich meines Wissens jedenfalls kein weiterer Beleg dafür; dem Anschein nach erwähnt die Passage den Tang nur als probates Mittel, Egill durstig zu machen. – Die Verabreichung von gekochtem Lauch an Schwerverwundete in der *Fóstbrœðra* s. (365) wird als diagnostisches, nicht als therapeutisches Mittel dargestellt. In der *Kormáks* s. (K. 16, 260) wird, während Haushalt und Gäste Skyr und Käse bekommen, dem betagten Hausherrn Grütze gereicht, was diesen veranlasst, sein Altern in einer Skaldenstrophe zu beklagen; Grütze erscheint hier also als besonders geeignet für alte Menschen. Grütze auf Basis von Isländisch Moos galt in der Neuzeit als besonders leicht verdaulich und zuträglich bei Verdauungs- und Atemwegsbeschwerden sowie bei Auszehrung, vgl. Hallgerður Gísladóttir (1999: 253f.). Da die Saga aber über die Art der Grütze schweigt, wäre ein Rückschluss Konjektur.

⁶⁷³ Vgl. *Svarfdæla* s. (K. 5, 138), *Hallfreðar* s. (K. 8, 176), *Þórðar* s. (K. 7, 199), auch *Droplaugarsonar* s. (K. 11, 166), wobei das hier verwendete Wort *beina* sowohl ›Bewirtung‹ als auch allgemein ›Hilfe‹ bezeichnen kann.

Grímr wäre, würde ich versuchen, an dich heranzukommen, wenn besonders viele Gäste da wären und du dich um vieles anderes kümmern müsstest«). Tatsächlich kann der erwähnte Grímr, der seinen Bruder zu rächen hat, seine Leute im Festtrubel unbemerkt ein und aus gehen und die Lage auskundschaften lassen, bevor er seinen Anschlag auf den ungeschützt schlafenden Hausherrn erfolgreich ausführt (169–171).

König Haraldr kommt die bierselige Sorglosigkeit von Þórólfr Kveld-Ulfssons Leuten beim Angriff auf den ehemaligen Gefolgsmann zugute (*Egils saga* K. 22, 51f.). Ebenso macht sich später Egill Skalla-Grímsson bei seinem Rachefeldzug gegen Berg-Önundr und die Leute des Königs den Umstand zunutze, dass die vom Trinkgelage kommenden Gegner betrunken und allzu sorglos in den Kampf gehen (K. 57, 165–171). Gísli Súrsson entkommt nach dem Totschlag an Þorgrímr umso leichter, als dessen Hofleute nach dem Trinken zum Herbstopfer nur langsam auf die Beine kommen: »En menn allir váru qlærir á Sæbóli ok vissu eigi, hvat af skyldi ráða; kom þetta á þá óvara, ok urðu því eigi tekin þau ráð, sem dygði eða þorf var á« (*Gísla saga* K. 16, 54; »Aber auf Sæból waren alle betrunken und wussten sich keinen Rat; es war unerwartet über sie gekommen, und deswegen wurde nichts von dem unternommen, was Taug gehabt oder Not getan hätte«).

Nicht nur Figuren im Text machen sich die Situation des Gastmahls zunutze. Auf der Ebene des Textes selbst stellen Mahl und Fest als eine ideale befriedete Situation die Folie dar, vor dessen Hintergrund der Angriff, als der Einbruch des Anderen und des Außen in die innerste Sphäre des Eigenen, besonders drastisch in Szene gesetzt werden kann. Die Zerstörung der Lebenswelt der Betroffenen wird so viel unmittelbarer anschaulich gemacht als bei einem Kampf auf offenem Feld. Umso mehr gilt dies, wenn sich Angreifer des Feuerlegens bedienen. Von ihrem Standpunkt aus betrachtet ist ein solches Vorgehen ökonomisch, da der gesamte Haushalt in einem Gebäude versammelt eingeschlossen werden und durch die *brenna* in die zur Verteidigung denkbar ungünstigste Lage gedrängt werden kann. Diese besonders grausame Art des Angriffs, die zudem den offenen Kampf so weit wie möglich vermeidet, wird in den Isländersagas jedoch als höchst problematisch wahrgenommen und macht den Ausübenden keine Ehre. Für die Gruppe der Angegriffenen bedeutet die große Ökonomie der Vernichtung, die neben (mindestens) den Männern der Familie auch deren Hofstatt betrifft, den größtmöglichen Verlust an Leben und Integrität. So wird etwa König Haraldrs nächtlicher Angriff auf Þórólfr Kveld-Ulfssons in aller Ruhe Bier trinkenden Hausstand als schicksalhafte Vernichtung der norwegischen Existenz der gesamten Sippe inszeniert; auch den abwesenden Verwandten bleibt nach diesen Geschehnissen keine andere Wahl, als das Land zu verlassen.

Doch wenn Mahl, Umtrunk oder Fest auch ein vielgenutztes erzählerisches Kontrastmittel zu einem entstehenden Kampf sind, stellt sich doch, je nach der impliziten Wertung des Geschehens durch den Text, nicht jede entsprechende Szene als tragisch dar. Die verfehlte Ruhe der alsbald Überfallenen, womöglich im Verbund mit unangemessen großsprecherischer Rede beim Bier, kann auch eine Kritik der Saga an deren Ungeschicklichkeit oder Arroganz beinhalten und die Rechtmäßigkeit des Angriffs bekräftigen. Der beabsichtigte Kontrast beruht dann weniger auf demjenigen zwischen befriedeter Lebenswelt und plötzlich einbrechendem Tod als auf der Diskrepanz zwischen der vermeintlichen Sicherheit derjenigen, die sich auf ihrer angenommenen Überlegenheit ausruhen, und ihrer tatsächlichen Gefährdung und Unterlegenheit; zwischen Anspruch und Wirklichkeit also. Die *Njáls saga* (K. 154 und 155, 442f.) erzählt von der Rache Káris an einem der Männer, die am Mordbrand an Njáls Familie beteiligt waren. Er spürt ihn beim Julgelage Jarl Sigurðs auf den Orkneys auf. Vor der Halle stehend hört er, wie Gunnarr Lambason einen verlogenen Bericht über die *brenna* zum Besten gibt und den Tod Skarpheðinn Njálssons lächerlich macht.

Kári stózk þetta eigi; hljóp hann þá inn með brugðnu sverði ok kvað visu þetta:

Hrósa hildar fúsir, –
 hvat hafa til fregit skatnar,
 hvé ráfaka rákum
 rennendr? – Níals brennu;
 varðat veiti-Njörðum
 víðeims at þat síðan,
 hrátt gat hrafn at slíta
 hold, slæliga goldit.

Þá hljóp hann innar eptir hollinni ok hjó á hálsinn Gunnari Lambasyni; tók af svá snögg
 hofuðit, at þat fauk upp á borðit fyrir konunginn und ok jarlana.

Kári ertrug das nicht; er lief mit gezogenem Schwert hinein und sagte diese Strophe:

Kampfgierige prahlen –
 haben die freigebigen Männer auch davon erfahren,
 wie wir des Rahenpferdes (d.h. des Schiffs) Lenker
 jagten? – mit dem Mordbrand an Njáll;
 das wurde den Gebe-Göttern des Goldes (d.h. den Männern) –
 der Rabe konnte
 Fleisch roh zerreißen –
 nicht schwächlich heimgezahlt.

Dann lief er durch die Halle und führte einen Schlag gegen den Hals Gunnarr Lambasons; der Kopf wurde mit solchem Schwung abgetrennt, dass er bis auf den Tisch flog, vor den König und die Jarle.

Auf diese Szene wird noch zurückzukommen sein. Eine Episode der *Egils saga* (K. 46, 114–118) kehrt das Schema von Tod und Zerstörung, die im Überfall von außen über die friedliche Mahlgemeinschaft hereinbrechen, schließlich geradewegs um. Auf Wikingfahrt im baltischen Kurland findet Egills Trupp ein reiches Gehöft verlassen vor. Während sie dort plündern, werden sie unbemerkt von den Bewohnern eingeschlossen, in die Enge getrieben und besiegt. Die

Kuren begehen dann aber den klassischen Fehler, den Helden der Geschichte nicht sofort umzubringen – es ist schon spät und keine Zeit für ausgefeilte Foltermethoden, bevor die Nacht anbricht. Stattdessen fesselt man Egill und seine Leute, so gut man kann, und lässt sie allein, um den Sieg zu feiern: »Kúrir gengu inn í stofu ok mǫtuðusk ok váru allkátir ok drukku« (115f.; »Die Kuren gingen ins Wohnhaus und aßen und waren äußerst vergnügt und tranken«). Inzwischen befreit Egill sich selbst, seine Männer und drei weitere Gefangene, die sich schon länger auf dem Hof befinden und dessen Anlage kennen. Mit ihrer Hilfe wird das Anwesen in aller Stille ein zweites Mal geplündert. Während seine Leute zum Schiff zurückkehren, führt Egill schließlich im Alleingang eine *brenna* durch. Die Zerstörung des Hofes von innen heraus findet darin ihr konsequentes Ende: Die unablässig essenden und feiernden Kuren sind zu betrunken, um die Gefahr zu bemerken, bevor der Ausgang versperrt ist und das Haus um sie herum in Flammen steht. Sie kommen in einem Brand um, der mit ihrem eigenen Küchenfeuer gelegt worden ist.

B.3.2 Kampf, Kochen und Essen

Nicht zufällig spielt sich diese Geschichte im geographischen Außen einer als feindlich und unterlegen betrachteten Fremde ab und handelt deutlicher vom Essen und von der Dummheit als vergleichbare Episoden. In einer inversen Außenwelt sehen sich die Repräsentanten der eigenen Welt plötzlich von denen umzingelt, die sie gerade noch einzuschließen glaubten; der Kampf verkehrt sich in ein Mahl und das Mahl wiederum in den Tod, die Essenden werden selber zum Braten.⁶⁷⁴ Die Kurland-Episode ist die groteske Inversion der Geschichte vom Überfall auf das Fest,⁶⁷⁵ und folgerichtig ist dieses Unternehmen erst von Erfolg gekrönt, als der Einfall zum Ausfall wird und man der verkehrten räumlichen Logik entsprechend die Zerstörung von innen nach außen trägt.

Wie in dieser Episode, die als Parodie auf ein bekanntes Erzählschema bezeichnet werden kann, bekommt das Zusammenfallen und die Verkehrung der Sphären von Essen und Kampf leicht etwas Lächerliches. Bricht der Kampf über das Mahl herein, ist die Wirkung verstörend. Die inverse Bewegung – der Kampf wird zum Mahl – wandelt den Schrecken in Lachen.⁶⁷⁶ Ein Beispiel hierfür ist die in B.2.2 erwähnte Auseinandersetzung des großen Kriegers Þorgeirr Hávarsson mit einem zähen alten Käse. Doch auch bei tatsächlichen Kämpfen kann das grotes-

⁶⁷⁴ Vgl. zu ähnlichen grotesken Motiven Bachtin (1995: 235, 249–252).

⁶⁷⁵ Kurt Schier bezeichnet Egills Verhalten in dieser Episode als grotesk, vgl. Schier (1996: 313).

⁶⁷⁶ Vgl. Bachtin (1995: 249–252).

ke Motiv des Naturalienkrieges⁶⁷⁷ anklingen. Sehr deutlich ist es im Bericht der *Grettis saga* (K. 12, 28–31) vom Kampf bei Rifsker auszumachen. Vor dem nur angedeuteten Hintergrund einer Hungersnot wird berichtet, wie die bereits zerstrittenen Sippen von Árnar und Kaldbakr über die Aufteilung eines gestrandeten Wals aneinandergeraten:

Nú berjask þeir lengi, ok veitti Kaldbeklingum betr; fáir menn höfðu þar vápn, nema oxar þær er þeir skáru með hvalinn, ok skálmir. Hrukku Víkmenn af hvalnum í fjöruna. Austmenn höfðu vápn ok urðu skeinuhættir; Steinn stýrimaðr hjó fót undan Ívari Kolbeinssyni, en Leifr, bróðir Ívars, laust félagi Steins í hel með hvalrifi. Þá var með öllu barizk, því er til fekksk, ok fellu þar menn af hvárumtveggjum. (30)

Nun kämpfen sie lange, und die Kaldbakr-Leute teilten besser aus; wenige Leute hatten da Waffen außer den Äxten, mit denen sie den Wal zerlegten, und große Messer. Die Leute von Víkr wichen vom Wal in die Gezeitenzone zurück. Die Ostleute hatten Waffen und wurden ihren Gegnern gefährlich; der Schiffer Steinn schlug Ívarr Kolbeinsson den Fuß ab, aber Ívarrs Bruder Leifr erschlug Steinns Teilhaber mit einer Walrippe. Dann wurde mit allem gekämpft, was zur Hand war, und es fielen Männer auf beiden Seiten.

Man schlägt sich mit Äxten und Messern, mit denen zuvor der Wal zerteilt wurde – im Grunde genommen mit Küchengerät –, und allem, was gerade verfügbar ist; der Streit wird um, auf und schließlich mit dem Wal ausgetragen. Doch der Kampf ist bitterer Ernst, und entsprechend wird er von der Saga beschrieben. Die zu dieser Episode gehörige lose Strophe 7 (31) dagegen hebt ausschließlich auf das groteske Element ab:

Hörð frák heldr at yrði
hervopn at Rifskerjum,
mest því margir lustu
menn slyppir hvalklyppum;
en malm-Gautar móti
mjök fast hafa kastat,
oss lízk ímun þessi
óknyttin, þvestslyttum.

Recht hart, hörte ich, waren
die Kriegswaffen bei Rifsker,
denn viele unbewaffnete Männer
schlugen heftig mit Stücken von Walfleisch drein;
und Waffen-Gauten (d.h. Krieger) warfen
sehr fleißig mit Walfleischstreifen zurück
– wenig ansprechend erscheint uns dieser Kampf.

Hier verwandelt sich die Schlacht tatsächlich in ein Schlachtfest. Vor dem Hintergrund schlechter Jahre entfaltet die Strophe ein beinahe utopisches Element: Von Toten ist keine Rede, und inmitten des Hungers wirft man mit Essen um sich. Vor allem aber wird der beschriebene Kampf zu einer lächerlichen Angelegenheit. Wie in vielen ihrer Kampfszenen stellt die *Grettis saga* auch hier deren groteskes Element vorrangig in den Dienst der Komik.

⁶⁷⁷ Vgl. Bachtin (1995: 339).

Dass die Verbindung von Kampf und Waffen mit der weiblichen Sphäre von Nahrung und Küchengerät geeignet ist, Spott und Hohn zu transportieren, zeigt sich auch in einer vorhergehenden Episode (K. 11, 26f.). Die Árnesleute schicken den freien Knecht Þorfinnr aus, Þorgeirr Qnundsson zu erschlagen, der das zwischen den Familien umstrittene Land im Reykjarfjörðr bewirtschaftet. Der Überfall findet am frühen Morgen statt, als sich Þorgeirr im Dunkeln zum Fischen aufmacht:

[H]ann hafði á baki sér leðrflösku ok í drykk; myrkt var mjök, ok er hann gekk ofan frá naustinu, þá hljóp Þorfinnr at honum ok hjó með øxi á milli herða honum, ok sǫkk øxin ok skvakkaði við; hann lét lausa øxina, því at hann ætlaði, at eigi myndi þurfa um at binda [...]. Nú er at segja frá Þorgeiri, at hann snaraðisk við hoggit, ok kom øxin í flöskuna, en hann varð ekki sárr. (27)

Er trug eine Lederflasche auf dem Rücken, darin war sein Getränk⁶⁷⁸; es war sehr dunkel, und als er vom Bootsschuppen hinab ging, da rannte Þorfinnr auf ihn los und schlug die Axt zwischen seine Schultern, und die Axt drang ein und es gluckste dabei. Er ließ die Axt los, weil er meinte, dass man da nichts mehr verbinden müsste [...]. Nun ist von Þorgeirr zu sagen, dass er dem Schlag ausgewichen war und die Axt die Flasche getroffen hatte, und er war nicht verletzt.

Der Bericht über diese Begebenheit wird auf Kaldbakr mit großer Belustigung aufgenommen:

Þeir gerðu at þessu kalls mikit ok kǫlluðu hann Þorgeir flöskubak, ok svá hét hann síðan; þá var þetta kveðit:

Fyrr lauguðu frægir
fránhvítinga rítar
rausnar menn í ranni
ræfrhvössu bensævar;
nú rauð, sás vas víða,
vámr, frá tekinn sóma
benja skóðs af bleyði
bæði hlýr í sýru. (27)

Sie machten sich sehr darüber lustig und nannten ihn Þorgeirr Flaschenrücken, und so hieß er seitdem; da wurde dies gedichtet:

Früher badeten berühmte Männer
Glanzfische des prächtigen Schilds (d.h. Schwerter)
in scharf geiebelten, großen Häusern der Wundenflut (d.h. in großen Häusern
des Bluts, d.h. in tiefen, großen Wunden);
nun rötete ein erbärmlicher Kerl,
der [schon] weithin der Ehre beraubt war,
beide Wangen des Schadwerkzeugs der Wunden (d.h. der Axt)
aus Feigheit in saurer Molke.

Angreifer wie Angegriffener werden Ziel des Spotts, doch während Þorgeirr einen harmlosen Spitznamen davonträgt, ist die Schmähstrophe dazu geeignet, die soziale Existenz Þorfinnrs zu beenden, indem sie ihn vom Schlachtfeld in die Küche versetzt. Der Angriff wird zum Rühren in Molke – in Analogie zur folgenden Strophe über den Kampf von Rifsker, bei dem man mit

⁶⁷⁸ Fußnote 2 (27) der Ausgabe weist darauf hin, dass *drykkur* oder *drukkur* im neueren isländischen Sprachgebrauch neben der allgemeinen Bedeutung ›Getränk‹ auch die engere Bedeutung ›verdünnte saure Molke‹ (als das übliche Alltagsgetränk) hatte.

Essen wirft. Die Axt selber, unsachgemäß in (weiße) Molke getaucht, scheint vor Scham oder Ärger zu erröten.

Bemerkenswert ist allerdings, dass der Knecht guten Grund hat, zu glauben, er habe seinen Gegner getroffen: Der menschliche Körper hat in der Tat Ähnlichkeit zu einem mit Flüssigkeit gefüllten Ledersack. Generell ist der Vergleich von Schlachtfeld und Küche nicht gesucht oder weit hergeholt. Kampf einerseits, Kochen und Essen andererseits haben, wenn sie auch im größtmöglichen ideellen Gegensatz zueinander stehen, inhaltlich und formal einiges gemeinsam. Beide Handlungen stellen im weitesten Sinne eine Aneignung und Unterordnung der umgebenden Welt dar, auch im Kampf geht es darum, etwas zu sich oder an sich zu nehmen, was zuvor einem vom Selbst verschiedenen Teil der Welt angehörte; Nahrungsgewinnung und Kampf sind prinzipiell mit Tötungsakten verbunden. Durch sich tatsächlich entsprechende oder bildlich ähnelnde Tätigkeiten – etwa das Zerlegen mit Schneide- und Schlagwerkzeugen, das (Ver-)Gießen von Flüssigkeiten und die Zuhilfenahme von Feuer – bieten sich Küche und Schlacht dazu an, miteinander in Bezug gesetzt zu werden. »*Kampfgeist*«, *Krieg und Schlacht einerseits* und die *Küche andererseits* treffen sich in einem bestimmten Punkt, im *zerstückelten Körper*, beim »*Hackfleisch*«.⁶⁷⁹

Der Gedanke, im verlorenen Kampf schlechterdings geschlachtet und von Wolf und Rabe als Vertretern einer feindlichen Außenwelt verzehrt zu werden, ist eine Analogiebildung, die sich für eine tendenziell kriegerische Bauerngesellschaft aus Erfahrung ergab: Die Parallelen der Schlacht zwischen Menschen zum Schlachten von Tieren liegen auf der Hand, und der Fraß wilder Tiere an Toten und Verwundeten erscheint in den Texten als reale Gefahr. Nach kirchlichem wie weltlichem Recht der *Grágás* (*Staðarhólsbók* 8f., 358) sind Tote auf freiem Feld unter allen Umständen zu bedecken, so dass, wie der *Kristinna laga þátrr* präzisiert, keine Tiere über die Leiche kommen; auf Unterlassung steht die Landesverweisung. Egill Skalla-Grímsson beauftragt stattdessen die hinzukommenden Hausgenossen eines erschlagenen Gegners damit, dessen Leiche vor Tieren und Vögeln zu schützen (*Egils saga* K. 57, 168f.). In der *Þórðar saga* (K. 8, 204) legt Þórðr nach einem Kampf in einer versöhnlichen Geste den Schild über einen schwerverletzten Gegner, damit den Hilflosen nicht die Raben zerreißen, bevor Þórðr einen Heilkundigen zu ihm schicken kann.

Der ethische Standard, Gefallene nicht unter Tiere kommen zu lassen, steht in offenem Kontrast zu den gängigen martialischen Formulierungen der Skaldenstrophen. So bedecken etwa in der *Bjarnar saga* (K. 18, 160–162) Björn und seine Leute ihre gefallenen Gegner ordnungsgemäß mit Steinen, doch die Strophe, die Björn über diesen Kampf dichtet, lässt verlauten, er

⁶⁷⁹ Bachtin (1995: 235).

habe dem Raben Futter gegeben. Sind die entsprechenden Wendungen in den Texten also auch häufig zu rhetorischen Formeln und Redewendungen erstarrt und nicht in jedem Fall unmittelbar bildlich oder gar wörtlich zu verstehen, zeigt ihre Geläufigkeit doch die Präsenz eines Gedankenkonzeptes, das dem lebenserhaltenden, friedensstiftenden oder den Sieg feiernden Essen im sicheren Zuhause das Geschlachtet- und Gefressenwerden auf dem Schlachtfeld gegenüberstellt.

Die Verbindung von Essen und Kampf tritt in den losen Strophen der Sagas häufiger auf als im Prosatext: Das »Spiel mit dem Spannungsverhältnis zwischen zwei sich gegenseitig fremden Vorstellungsgebieten«⁶⁸⁰ ist auch ein Merkmal der Kenningkunst der skaldischen Dichtung, die über bildlich-logische Analogien das Disparate miteinander in Beziehung setzt. Das »Beißen« der Waffen und die Paraphrasierung des Kampfes als Bereiten eines Mahls für Rabe oder Wolf gehören zu den gängigsten Topoi, in denen beide Bereiche verflochten werden. In der Prosa begegnet besonders häufig der formelhafte Ausdruck vom Eisen, das jemanden beißt oder nicht beißen kann. Einige Male erscheint die Paraphrasierung von Waffengewalt als einem Mahl, das dem Gegner selbst bereitet wird: Die *Reykðæla saga* (K. 12, 18) bemerkt, dass mit dem gewaltsamen Tod des Þorgeirr smjörhringr denn auch für dessen Winteraufenthalt bzw. Verpflegung gesorgt gewesen sei, die er sich zuvor durch einen dummen Streich zu sichern versuchte.⁶⁸¹ In der *Fóstbræðra saga* (100) lässt Þorbrandr Ingolfsson Þorgeirr Hávarson wissen, wenn es nach ihm ginge, werde dieser sein Frühstück eher auf Þorbrandrs Speerspitze bestreiten als von dem geraubten Gut, das die Ziehbrüder von ihm zurückfordern,⁶⁸² später (108) ermuntert Þorgeirr seine Schiffsgenossen, im drohenden Kampf gegen eine Übermacht vor dem eigenen Tod möglichst vielen der Gegner ein ausreichendes Nachtmahl zu verschaffen.⁶⁸³ Diese rhetorische Figur ist vorrangig ironisch, bezieht sich also weniger auf die Parallelen zwischen Kampf und Mahl als auf ihre fundamentale Gegensätzlichkeit.⁶⁸⁴

⁶⁸⁰ von See (1980: 34).

⁶⁸¹ »[...] ok vá Steingrímur Þorgeir, fekk honum nú vetrvistina ok tók nú starf af Vémundi«, »und Steingrímur erschlug Þorgeirr; da verschaffte er ihm nun seinen Winteraufenthalt und nahm Vémundur [der Þorgeirr unter dem Versprechen des Aufenthalts zu dessen Übergriff auf Steingrímur angestachelt hatte] die Arbeit ab«.

⁶⁸² »en ek uillda Þorgeirr at fyrr neyttir þu daguerdar a spíotzoddi minum en aa fenu«.

⁶⁸³ »þat er synna ef ver ueriumzst uel at uær faim nockurum írskum manni ærinn nattuerd adr ver sem drepnir«, »es ist besser, wenn wir uns gut verteidigen, [so] dass wir einige Iren mit einem ausreichenden Nachtmahl versorgen, bevor wir erschlagen werden«.

⁶⁸⁴ Vgl. aber die ganz ähnliche Formulierung an früherer Stelle der Saga: »Þorgeirr atti öxi [...]. su öx var snarpegg ok huós ok fek mörgum manni ærinn nattverð« (95; »Þorgeirr besaß eine Axt [...]. Diese Axt hatte eine sehr scharfe Schneide und versorgte so manchen mit einem ausreichenden Abendmahl«). Durch den Bezug auf das Kampf- bzw. Schlachtwerkzeug rücken in dieser Formulierung die Parallelen zwischen Kampf und Kochen in den Vordergrund, der Essende und das Schlachttier fallen in der Person des Gegners zusammen. Grundsätzlich gilt, dass die grotesk-analogische und die kontrastive Verwendung von Schlacht-, Koch- und Essbildern im Kampffzusammenhang kaum voneinander isoliert werden können, wenn sie auch in unterschiedlicher Gewich-

Ein Wechselspiel zwischen Prosa und Strophe und zwischen den beiden Registern des Mahls zeigt die oben zitierte Passage der *Njáls saga*: Man befindet sich bei einem Festmahl menschlicher Wesen, Kári deutet es jedoch in seiner Strophe in ein Festmahl für Raben um, und dann landet der Kopf Gunnarrs, der eben noch besonders großmäulig am Mahl teilnahm, selbst auf dem Esstisch.

Anders als beim konstruktiven Mahl, das in seiner Beschreibung abstrakt bleibt, werden beim Anti-Mahl von Schlacht und Kampf die materiellen, körperlichen und destruktiven Komponenten des Essens betont. Bilder sowohl des ganz konkreten Schlachtens und Kochens als auch des körperlichen Essakts, die im Kontext des Mahls in seinem eigentlichen Sinn fast ausbleiben, finden hier, weitab von ihrer eigentlich realistischen Verwendung, vermehrt Eingang in die Texte. In diesem Sinn kann etwa das Bild der beißenden Waffe weiter ausgebaut werden: In der *Þórðar saga* (K. 12, 221) soll ein Schwert, mit dem anstelle eines Menschen ein altes Pferd getötet wird, »an Stutenknochen nagen« (»görtra við merarbeinin«). In Strophe 37 der *Gísla saga* gähnt ein Schwert über dem Kopf des todgeweihten Helden,⁶⁸⁵ ähnlich, aber ausführlicher wird in Strophe 11 der *Grettis saga* (K. 16, 47) eine Waffe als Riesin beschrieben, die, gierig nach Blut, über dem Kopf des Gegners den Mund aufreißt und ihre Eckzähne nicht schont, indem sie seine Stirn spaltet. Solche Bilder von geöffneten Mündern und kauenden Zähnen finden sich in keiner Beschreibung eines menschlichen Mahls, auch dort nicht, wo dessen sozialer Charakter als in Frage gestellt oder negiert erscheint. Sie sind den nicht-menschlichen Mahlzeiten der Sagas als Darstellungen einer unmenschlichen Nicht-Kultur vorbehalten. Dies äußert sich nicht nur im Motiv der beißenden Waffe, sondern auch in dem des Mahls der Raubtiere. Wenn der Raube in Káris oben zitierter Strophe zu Gunnarr Lambasons Tod (*Brennu-Njáls saga* K. 155, 443) rohes Fleisch zerreißt, bilden nicht nur Subjekt und Objekt des Essens, sondern auch die Art der Nahrungsaufnahme und der Rohverzehr von Fleisch den Kontrast zur menschlichen Mahlzeit.⁶⁸⁶ Die Erwähnung der fehlenden Zubereitung bringt die gängige Metaphorik, deren bildlicher Inhalt leicht an ihre Gewöhnlichkeit verlorengeht, an dieser Stelle erst wieder in offensichtliche Verbindung zum menschlichen Mahl, wie es im Prosa-Kontext der Strophe vor sich geht. Auf ähnliche Weise aktualisiert Strophe 37 der *Fóstbræðra saga* (365) das Bild der Schlacht als

tung auftreten. – Unter Bezugnahme auf die angeführten Formulierungen der *Fóstbræðra s.* etabliert Poole (2003: 37–41) eine entsprechende beleidigende Lesart der Rätselstrophe 14 der *Grettis s.* (K. 17, 52f.), derzufolge der dort besungene Haflíði zweimal täglich ein Frühstück von Speeren verzehrt, d. h. sich wiederholter Attacken (etwa von Seeräubern) nicht erwehren kann; s. zur Mahlmotivik dieser Strophe auch B.2.3.

⁶⁸⁵ »gein hjórr of hjassa«, »über dem Kopf reißt ein Schwert den Mund auf«.

⁶⁸⁶ Zur Wahrscheinlichkeit eines Tabus des Verzehrs rohen (d. h. frischen, nicht weiterverarbeiteten) Fleisches s. oben, B.2.3, Fußnote 647.

unmenschlicher Mahlzeit, wenn sie das Blut, das der Rabe zu trinken bekommt, als schwarzes Bier umschreibt.⁶⁸⁷

In seinem Wahrtraum vor dem zweiten Kampf an der Rangá (K. 62, 155f.) sieht Gunnarr von Hlíðarendi die Angreifer als Wölfe, die einen seiner Gefährten töten und teilweise auffressen: »Drap ek þá marga vargana ok þú með mér, Kolskeggr, en Hjört þótti mér þeir hafa undir ok slíta á honum brjóstit, ok hafði einn hjartat í munni sér« (156; »Ich erschlug da viele der Wölfe und du mit mir, Kolskeggr, aber über Hjörtr schienen sie mir herzufallen und ihm die Brust aufzureißen, und einer hatte sein Herz im Maul«). Hier erscheinen in einer konzentrierten und umso eindrucklicheren Wiedergabe des üblichen Bildinventars die Gegner selbst als die Tiere, die auf dem Schlachtfeld Mahl halten. Dass Angreifer in Wahrträumen als Wölfe, Schlangen oder andere Tiere gesehen werden, ist in den Texten weit verbreitet. Der Aspekt des Fressens fehlt jedoch in den meisten dieser Bilder, sie fallen damit nicht, wie hier, unmittelbar mit dem Motiv des ›beast of battle‹ zusammen.⁶⁸⁸ Eng verbunden mit diesem Motiv erscheint dagegen das beinahe obligatorische wilde Gebaren des Berserkers, dessen Biss in den Schild den Zustand der Berserkerwut als den eines Raubtieres auf dem Schlachtfeld ausweist. Tatsächlich werden von einigen Sagafiguren die Zähne als Waffe eingesetzt, jedoch nicht vom durchschnittlichen Berserker. Die bekannteste unter ihnen ist Egill Skalla-Grímsson, der bei einem Zweikampf seinem Gegner die Kehle durchbeißt – gewissermaßen aus der Not heraus, da den anderen das Eisen nicht beißt (*Egils saga* K. 65, 209f.). Die Tötungsart, die Egill hier anwendet, ist vor dem Hintergrund des Werwolfmotivs zu verstehen, das in der Saga insbesondere für Egill und dessen Großvater Kveld-Ulfr (›Abendwolf‹) mit deren berserkerhaften Zügen verbunden ist.⁶⁸⁹ Die übrigen Charaktere jüngerer Sagas, die sich eines Gegners auf diese Weise entledigen, werden nicht mit dem Konzept des Berserkers in Verbindung gebracht, zeichnen sich aber wie Egill durch andersweltliche, nicht-menschliche oder albenhafte Aspekte ihres Wesens aus.⁶⁹⁰

⁶⁸⁷ »fek benþidurs blacki bior«, »der Wunden-Auerhahn [d. h. der Rabe] bekam schwarzes Bier«.

⁶⁸⁸ Vgl. Magennis (1999: 66–74) zur ähnlichen Ausformung dieses Motivs in der altenglischen Literatur.

⁶⁸⁹ Vgl. Schier (1996: 312f.) mit Verweisen auf weitere Literatur; vgl. auch kurz Meulengracht Sørensen (1977: 766).

⁶⁹⁰ In der *Harðar s.* (K. 39, 94f.) tötet die Zauberin Þorbjörg katla einen Mann, indem sie ihn niederringt und ihm die Kehle durchbeißt. In der *Hávarðar s.* (K. 21, 351) kämpfen mit Atli inn litli und Þorgrímr Dýrason zwei zauberkundige Männer gegeneinander, so dass zum beiderseitigen Verdruss keine ihrer Waffen beißt; schließlich beendet der durchweg albenhaft dargestellte Atli den Kampf durch das Durchbeißen der Kehle des anderen. In der *Finnboga s.* (K. 29, 300) tötet der Titelheld einen Gestaltenwandler nach langem Ringkampf auf gleiche Weise, weil er zu erschöpft ist, sein etwas abseits liegendes Schwert zu ergreifen. In K. 40 (330) tötet Finnbogi erneut einen Gegner u. a. durch das Durchbeißen der Kehle; hier ist das Motiv dadurch motiviert, dass der Angreifer Finnbogi ohne Waffe überrascht. Finnbogi ist im Vergleich zu den anderen hier angeführten Figuren weniger eindeutig an der Grenze zur Anderswelt angesiedelt. Immerhin wird er als neugeborenes Kind in der Wildnis ausgesetzt (K. 2, 255), kommt also in diesem besonders gefährdeten Alter bereits in Kontakt mit der (der menschlichen Kultur entgegengesetzten) Außenwelt, und kann sich später Bären verständlich machen (K. 11, 274; allerdings wird in K. 17, 284 von einem anderen Bären berichtet, der die Menschengesprache versteht, so dass für die erste Szene unklar bleibt, auf wessen Seite die besondere sprachliche Befähigung liegt).

Es ist denkbar, dass Elemente des körperlichen Essens – jener Teil der Mahlzeit, der als destruktiv oder egoistisch empfunden werden kann, jedenfalls aber für das Mahl der Gemeinschaft irrelevant ist –, da sie in der Schilderung des sozialen Essens keine Funktion erfüllten, für die Anwendung in einer negativen oder inversen Bezugnahme auf das Mahl quasi übrigblieben. Vor allem aber haben die körperlichen Vorgänge des Mahls, wie alles Körperliche und stark Materielle, eine Nähe zum Grotesken, die sie für eine solche Entlehnung am ehesten geeignet macht. Dies muss jedoch nicht bedeuten, dass der menschliche Essakt als solcher und in seiner üblichen Form bereits als destruktiv, animalisch und potentiell bedrohlich empfunden wurde, wie Magennis argumentiert.⁶⁹¹ Das Schlachten, Beißen und Fr/Essen auf dem Kampfplatz ist immer bereits eine groteske Variante dieser Tätigkeiten, ausgeführt von den falschen Akteuren an den falschen Objekten und auf eine übersteigerte, verkehrte Weise. Während das bereits an sich Bedrohliche durch die groteske Verzerrung lächerlich wird und an Schrecken verliert, ist es das Alltägliche, Vertraute und Eigene, dass durch die Groteske erst entfremdet und bedrohlich wird.⁶⁹² Bei der Beschreibung des Kampfes als groteskes Mahl treffen sich diese beiden Bewegungen. Der Schrecken der Schlacht und die Vernichtung von Lebenswelten wird durch die Verkehrung des Vertrauten und Sicheren (des Mahls) ins Entsetzliche eingefangen. Zugleich kann das Entsetzliche (die Schlacht) durch die absurde Verschränkung mit dem Harmlosen Ziel eines gewissen Spotts werden. Zum Objekt des befreiten Lachens, das, wie von Bachtin beschrieben, Angst und Tod bereits überwunden weiß, wird es in den Isländersagas nur selten.⁶⁹³

⁶⁹¹ Vgl. Magennis (1999: 59–65); s. auch A.3.2.2. Um diese Frage probenhalber aus heutiger Sicht zu betrachten: Dem körperlichen Essen des anderen, das beim gemeinsamen Mahl beobachtbar wäre, wird beim gelungenen Mahl gemeinhin kaum Aufmerksamkeit geschenkt, schon weil diese von den Speisen, dem eigenen (körperlichen) Essen und der Unterhaltung in Anspruch genommen wird. Wo sich die Körperlichkeit des anderen störend bemerkbar macht, weil etwa der andere gegen die Etikette verstößt oder per se »etwas an sich hat«, das als abstoßend empfunden wird, ist das Mahl bereits nicht mehr gelungen. Mit Elias wäre hier darauf hinzuweisen, dass die andersartige Etikette des Mittelalter ebenso auf einem gewissen Konsens beruhen musste wie die heutige; auch wenn man davon ausgeht, dass das körperliche Essen heute – mehr als im Mittelalter – unbewusst sowohl im Verhalten maskiert als auch mental ausgeblendet wird, dann aber im gelungenen alltäglichen Essen tatsächlich nicht mehr störend wirksam wird, ist nicht einsichtig, wieso beim mittelalterlichen Mahl nicht ebenfalls ein (wenn auch an anderen Normen orientiertes) Gleichgewicht zwischen Verhalten und Wahrnehmung geherrscht haben sollte. Auch wenn das alltägliche Essen des anderen also keine irgendwie bedrohlichen oder gar kannibalischen Assoziationen weckt, wie dies Magennis für das Mittelalter postuliert, ist es dennoch sehr einfach, durch übersteigerte oder verzerrte Bilder der Nahrungsaufnahme Ekel oder Schrecken zu erzeugen, wie an unzähligen Beispielen aus Literatur und Film zu belegen wäre. Die Annahme eines grundlegenden Unbehagens am körperlichen Essen selbst in seiner jeweils gesellschaftlich akzeptierten Form ist nicht zwingend, um sein Ausblenden bei der Darstellung des gelungenen Mahls und die Wirkung negativer Bilder der Nahrungsaufnahme zu erklären.

⁶⁹² Vgl. Bachtin (1995: 89), der die Bewegung vom Alltäglichen zum Furchterregenden erst für die Romantik beschreibt, während »[d]ie mittelalterliche und die Renaissance-Groteske [...] das Schreckliche nur als lächerlichen Popanz, als vom Lachen schon überwundenes [kennen]. Das Schreckliche verwandelt sich hier immer in Komisches und Heiteres«. Diese Trennung der beiden gegenläufigen Bewegungen der Groteske und ihre historische Zuordnung lässt sich anhand der Isländersagas m.E. nicht bestätigen.

⁶⁹³ Am ehesten in der Grettis s., wie anhand der oben und im Weiteren genannten Beispiele durchaus vertretbar wäre.

Häufiger zeigt sich Spott über den Gegner einerseits, Spott über das eigene Schicksal andererseits: ein gerütteltes Maß an Galgenhumor, der die Angst überwinden mag, nicht aber den Tod.

Auch und gerade in der Konventionalität der gängigen Motive finden manche Sagas komisches Potential; so berichtet die *Grettis saga* (K. 40, 136) vom Berserker Snækollr, dem der Biss in den Schild bei seinem Überfall auf einen norwegischen Hof buchstäblich im Halse stecken bleibt:

[T]ók hann þá at grenja hátt ok beit í skjaldarröndina ok setti skjöldinn upp í munn sér ok gein yfir hornit skjaldarins ok lét allólmiga. Grettir varpaði sér um völinn; ok er hann kemr jafnfram hesti berserksins, slær hann fæti sínum neðan undir skjaldarsporðinn svá hart, at skjöldrinn gekk upp í munninn, svá at rifnaði kjaptrinn, en kjálmir hlópu ofan á bringuna.

Er begann da laut zu brüllen, biss in den Rand seines Schildes, nahm den Schild weit in den Mund und sperrte den Rachen um die Schildecke herum auf und tat furchtbar wild. Grettir lief schnell über den Platz, und als er neben dem Pferd des Berserkers war, trat er mit dem Fuß so hart von unten gegen die Spitze des Schildes, dass es in den Mund hineinfuhr, so dass der Kiefer abriß und die Kinnlade auf die Brust hinabfiel.

Überraschend ist auch Þormóðr Kolbrúnarskálds Antwort auf die konventionell gefasste Frage seines Vaters nach einem Zweikampf, bei dem Þormóðrs Gegner durch Magie vor seinen Hieben geschützt war (*Fóstbræðra saga* 150): »Bessi mælti. var suo at Kolbak bitu æingi jarnn. Þormodr suarar. oft hio ek til hans ok bæit æigi helldr en ek berda med talknside« (»Bessi sagte: ›War es so, dass Kolbakr das Eisen nicht biss?‹ Þormóðr antwortet: ›Oft hieb ich nach ihm, und es biss nicht besser, als wenn ich mit einem Stück Walbarte gekämpft hätte«). Das klassische Bild der beißenden Waffe und des auf dem Schlachtfeld reißenden Raubtieres wird in das eines Beutetieres verkehrt, das nicht beißen kann – wie der Wal am Strand der Zerstückelung, sieht sich Þormóðr den Hieben seines Gegners wehrlos ausgesetzt.

Nach dem glimpflichen Ausgang des Kampfes hat die trockene Bemerkung vor allem komischen Charakter. Ganz anders wirkt der Verweis auf die Sphäre des Kochens im Bericht über die *brenna* an Njálls Hausstand (*Brennu-Njáls saga* K. 129, 328):

Síðan tóku þeir eld ok gerðu bál mikit fyrir dyrunum. Þá mælti Skarpheðinn: »Eld kveykvið þér nú, sveinar! Hvárt skal nú búa til seyðis?« Grani svaraði: »Svá skal þat vera, ok skaltú eigi þurfa heitara at baka.« Skarpheðinn mælti: »Því launar þú mér, sem þú ert maðr til, er ek hefnda fœður þíns, ok virðir þat meira, er þér er óskyldara.« Þá báru konur sýru í eldinn ok slökktu fyrir þeim.

Dann machten sie Feuer und entfachten Brände vor den Türen. Da sagte Skarpheðinn: »Jetzt macht ihr also Feuer, Jungs! Was ist, wollt ihr eine Kochgrube anlegen?« Grani antwortete: »Ganz recht, und du wirst es zum Backen nicht wärmer brauchen.« Skarpheðinn sagte: »So lohnst du mir, dass ich deinen Vater gerächt habe – dafür bist du Manns genug; du schätzt [bei der Wahl deiner Allianzen] das höher ein, was dich weniger verpflichtet.« Da trugen die Frauen saure Molke ins Feuer und löschten es.

Der zweite Versuch des Feuerlegens gelingt; Frauen, Kindern und Hausleuten wird freies Geleit gewährt, doch von den Männern der Sippe wird nur Njalls Schwiegersohn Kári entkommen.

Der Wortwechsel Skarpheðinns und Granis verbindet Küchen-*níð* mit dem Motiv des Schlachtfelds als Küche. Skarpheðinn hält den anderen unmännliches Verhalten vor, indem er den als feige und unehrenhaft eingestuften Angriff mit Feuer zur Kochszene degradiert. Die Saga führt diese Darstellung fort, wenn sie die Frauen des Haushalts, mit einem Nahrungsmittel bewaffnet, erfolgreich intervenieren lässt. Doch der endgültige Ausgang des Geschehens ist bereits allen Beteiligten klar, und Skarpheðinns Worte über das angegriffene Haus als Kochgrube ist auch schwarzer Spott über das eigene Schicksal. Das Wortspiel in Granis Replik ist nicht eindeutig zu übersetzen: *baka* bedeutet nicht nur ›(etwas) backen‹, sondern auch ›sich am Feuer wärmen‹. Unter anderen Umständen würde der Satz entweder bedeuten, Skarpheðinn könne sich ausreichend am Feuer wärmen oder aber, er könne in der hypothetischen Kochgrube etwas backen (was den Anwurf der unmännlichen Tätigkeit zurückgäbe). Hier bedeutet er, dass Skarpheðinn selbst im Feuer braten wird.

Eine Verbindung von ganz explizitem Küchen-*níð* und der Paraphrasierung des Kampfes als Küchenszene erscheint in der *Vatnsdæla saga* (K. 44, 115–118). Der junge Held Þorkell krafla Þorgrímsson nimmt es beim Viehabtrieb auf sich, für die Arbeitsmannschaft ein Ferkel zu schlachten und zuzubereiten. Nicht nur das Kochen als weibliche Tätigkeit, sondern auch die Arbeit mit Schweinen als besonders schmutzigen Tieren erscheint in der altnordischen Literatur immer wieder als verpönt. Þorkells Handeln wird jedoch vom Text positiv gewertet, nämlich deutlich als demütiger Dienst am Nächsten markiert. Als Þorkell wenig später bei einer Hochzeit den Gästen aufwartet, ist die Episode einem Mann namens Glœðir zu Ohren gekommen, der sie zum Anlass nimmt, Þorkell (als einen außerehelich geborenen, aber anerkannten Sohn seines Vaters) als Sklavinnensohn zu schmähen, der sich gerade dazu eigne, zu kochen und Schweine zu hüten. Þorkell reagiert zunächst mit höfisch-christlicher Zurückhaltung. Als Glœðir von seinen Beleidigungen nicht ablässt, kommt es schließlich zu folgendem Wortwechsel (117f.):

Glœðir mælti til Þorkels: »Nær muntu verit hafa búverkunum í morgin, ok munu vér skulu nú njóta hans galta, ok lát þat feitast, er fyrir oss kumpána kemr; þat hæfir vel ambáttarsyni.« »Mun eigi vel fallit at brytja fyrst höfuðit,« kvað Þorkell, »ok velja stykkin fyrir þik, ok aldri veit ek, at þú sér nú svá frekr, at torsótt sé at fylla þik.« [...] Þorgils spurði, hvárt búinn væri dagverðr. Þorkell kvað búinn, þegar soðit var [...].

Glœðir sagte zu Þorkell: »Du wirst heute früh dabei gewesen sein, als die Frauen ihre Arbeit verrichteten [gemeint ist: beim Zubereiten der nächsten Mahlzeit], und wir werden jetzt den Eber [der gerade im Schlachttrug vorbeigetragen wurde] genießen, also sieh zu, dass die fettes-

ten Stücke mir und meinen Kumpanen serviert werden; das steht dem Sklavinnensohn gut an.« »Wäre es nicht angebracht, zuerst den Kopf zu teilen,« sagte Þorkell, »und dir dein Teil zukommen zu lassen; es wäre mir neu, dass du so gefräßig bist, dass es einem hart würde, dir das Maul zu stopfen.« [...] Þorgils fragte, ob das Frühstück bereit sei. Þorkell sagte, es sei fertig, sobald es gekocht sei [...].

Daraufhin verlässt er den Raum, um seine Waffe zu holen, und tötet kurz darauf Glœðir durch einen Axthieb in den Kopf. Der Provokateur wird an die Stelle des bei Tisch aufgetragenen Schlachttieres versetzt, dessen Kopf, wie angekündigt, zerteilt oder wörtlich gebrochen werden sollte. Ähnlich wie in der zuerst zitierten Passage der *Njáls saga* über Káris Racheakt auf den Orkneys wird auch hier das besonders selbstsicher essende und sprechende Subjekt des Mahls in dessen Objekt verkehrt; der Totschlag wird ähnlich wie der Anschlag auf Njáls Hof als Kochvorgang und Auftragen der Mahlzeit umschrieben, nun aber vom zuvor bereits als Küchenjunge Geschmähten selber.

Wenn also einerseits Kämpfende raubtierhafte Züge annehmen können, kann andererseits der Getötete nicht nur in allgemeinen Bildern, sondern auch unmittelbar und persönlich als Beute- oder Schlachttier paraphrasiert werden. Besonders plastisch geschieht dies in der *Heiðarviga saga* (K. 22, 277f.), wenn Þuríðr Óláfsdóttir pá ihre verbliebenen Söhne beim Frühstück zur Rache für ihren Bruder aufstachelt:

Þuríðr gengr þá innar ok leggr sítt stykki fyrir hvern þeira bræðra, ok var þar þá yxinsbógrinn ok brytjaðr í þrennt. Tekr hann Steingrímur til orða ok mælti: »Þó er nú brytjat stórmannliga, móðir, ok ekki áttu vanda til at gefa monnum svá kappsamliga mat, ok er á þessu mikit vanstilli, ok ertu nær óvitandi vits.« Hon svarar: »Ekki er þetta furða nein, ok máttu þetti ekki undrask, fyrir því at stœrra var Hallr, bróðir yðvarr, brytjaðr, ok heyrða ek yðr ekki þess geta, at þat væri nein furða.« Hon lætr fylgja slátrinu sinn stein fyrir hvern þeira. Þeir spurðu, hvat þat skyldi merkja. Hon svarar: »Melt hafi þér þat, bræðr, er eigi er vænna til en steina þessa, er þér hafið eigi þorat at hefna Halls, bróður yðvars [...].« [...] Nú hrinda þeir fram borðum ok öllu því, er á var, ok ganga til hesta sinna ok búask hvatliga.

Da geht Þuríðr hinein und legt jedem der Brüder sein Stück Fleisch vor, und da war denn die Ochschulter [von der in der Saga zuvor bereits die Rede war], in drei Stücke geteilt. Steingrímur ergreift das Wort und sagte: »Das ist nun aber großzügig geteilt, Mutter, und du hast nicht die Gewohnheit, den Leuten gar so eifrig zu essen zu geben; das heißt es wirklich übertreiben, und du bist wohl nicht ganz bei dir.« Sie antwortet: »Das ist doch nichts Besonderes, und du brauchst dich darüber nicht zu wundern, denn euer Bruder Hallr wurde in größere Stücke geteilt, und darüber habe ich euch nicht sagen hören, dass es irgendwie verwunderlich sei.« Für jeden von ihnen legt sie einen Stein zum Fleisch. Sie fragten, was das bedeuten solle. Sie antwortet: »Das habt ihr verdaut, ihr Brüder, was nicht besser zu verdauen ist als diese Steine, indem ihr es nicht gewagt habt, euren Bruder Hallr zu rächen [...].« [...] Da stoßen sie die Tische weg und alles, was darauf war, und gehen zu ihren Pferden und machen sich energisch zum Aufbruch bereit.⁶⁹⁴

Dass nicht nur das Schlachten, sondern auch die Jagd sich als Vergleich zum gezielten Töten

⁶⁹⁴ Zu weiteren Aspekten dieser Szene s. B.1.3.1 (die Mahlzeit als ein Forum, in dem Frauen ihre Anliegen innerhalb ihrer Kompetenzsphäre und im größtmöglichen Kreis vorbringen); B.1.3.2 und B.1.3.3 (der vorzeitige Abbruch des Mahls als Zeichen großer Emotionalität und eines noch ungelösten Konflikts); und Schluss (die Umschreibung geistiger Vorgänge mit inneren Vorgängen der Nahrungsaufnahme).

eines Menschen anbietet, zeigt bereits die lexikalische Uneindeutigkeit des Verbs *veiða* (fangen, jagen, erlegen), das sich nicht nur auf jede Art von Tier, sondern – in nicht unbedingt bildhaftem Gebrauch – auch auf Menschen beziehen kann. Die Texte lassen das Motiv der Menschenjagd⁶⁹⁵ oft nur anklingen. So instruiert etwa in der *Reykðæla saga* (K. 14, 191) eine Zauberin ihre Klienten, die eine Brautentführung planen, sich zur bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort aufzuhalten und abzuwarten, ob ihnen nicht irgendeine Beute (*veiði*) in die Hände käme: die direkt in ihre Arme gehexte Braut. In der *Gísli saga* (K. 27, 85) feuert der Verfolger des Titelhelden seine Männer mit den Worten an, der Gejagte dürfe ihnen nicht durchs Netz gehen (»ór færi ganga«, wörtlich »vom (Fisch-)Gerät gehen«). Unmittelbar bevor sich die Verfolgungsjagd entwickelte, war Gísli seinem Gastgeber beim Fischen behilflich (K. 25, 80). Vor diesem Hintergrund tritt die Verkehrung einer Jagdsituation zuungunsten des Protagonisten deutlicher hervor als durch die Redewendung alleine.

Die *Bjarnar saga* (K. 32, 199–204) schließlich baut in ihrem Finale das Motiv der Menschenjagd zu einem Tableau aus, in dem ihr Held Björn (»Bär«) in die Enge getrieben und erjagt wird wie das Tier, dessen Namen er trägt.⁶⁹⁶ Eingeführt wird das Bild mit einem Satz des ersten Verfolgers, der Björn den Weg abschneidet: »[...] ek hygg, at ek veiða nú þann björn, er vér vil-dum allir veiða« (199, »[...] ich glaube, dass ich nun den Bären jage, den wir alle jagen wollten«). Björn seinerseits will sich, obwohl bereits von drei Seiten bedroht, nicht treiben oder hetzen (*elta*) lassen (200). Er wird schließlich in einen Ring von Angreifern eingekesselt, wie es bei der Bärenjagd üblich war, und tötet oder verwundet nahezu unbewaffnet⁶⁹⁷ viele seiner Gegner, bevor er selber fällt. An dieser Stelle ist zumindest nicht die Rede davon, dass der Tote verscharrt wird, und im Folgenden kommt den abziehenden Männern ein Schwarm Raben entgegen, die eine von Björns Erzrivalen gesprochene lose Strophe weiterschickt zu Björns zerstü-

⁶⁹⁵ Diesem Motiv nah verwandt, aber im Aussageinhalt verschieden, ist die untertreibende oder verschleiernde Paraphrase des Kampfs als mehr oder minder harte, jedenfalls alltägliche (landwirtschaftliche) Arbeit; so etwa recht idealtypisch in der *Víga-Glúms* s. (K. 8, 27), in der Mutter und Sohn über einen bevorstehenden Totschlag auf einer Heuwiese als Mäharbeit sprechen, und in spezieller Ausformung in der *Hávarðar* s. (K. 8, 317f.; K. 9, 321f.), in der die am Rachezug Beteiligten selbst als Arbeitsutensilien, nämlich als Fischernetze und Torfaxt paraphrasiert werden. In den bekannten Wortwechseln zwischen Njáll und dessen Söhnen vor deren Rachezügen verbinden sich beide Motive, vgl. *Brennu-Njáls* s. (K. 44, 115): »Hann mælti: »Hvert skal fara, Skarpheðinn?« »Leita sauða þinna,« segir hann. Njáll mælti: »Ekki mundu þér þá vera vápnaðir, ef þér ætlaðið þat, ok mun annat vera ørendit.« »Laxa skulu vér veiða, faðir, ef vér rötum eigi sauðina,« segir hann. »Vel væri þat, þó at svá væri, at þat veiði bæri eigi undan,« segir Njáll« (»Er [Njáll] sagte: »Wo wollt ihr hin, Skarpheðinn?« »Deine Schafe suchen«, sagt er. Njáll sagte: »Da wärt ihr nicht bewaffnet, wenn ihr das tun wolltet, und ihr werdet etwas anderes vorhaben.« »Lachse wollen wir fangen, Vater, falls wir die Schafe nicht finden«, sagt er. »Falls das so ist, wäre es gut, wenn dieser Fang nicht entkäme«, sagt Njáll«), und (K. 92, 231f.): »Njáll kallaði á Skarpheðinn: »Hvert skal fara, frændi?« »Í sauðaleit,« sagði hann. »Svá var ok eitt sinn fyrr,« segir Njáll, »ok veidduð þér þá menn«« (»Njáll rief Skarpheðinn zu: »Wo wollt ihr hin, Verwandter?« »Auf Schafssuche«, sagte er. »So war es schon einmal«, sagt Njáll, »und da habt ihr Menschen gejagt««).

⁶⁹⁶ Vgl. Finlay (2000: 75, Fußnote 191; 77, Fußnote 196). Es sei daran erinnert, dass Bären als essbare Jagdbeute galten, vgl. Grágás, *Konungsbók* I (34) und *Staðarhólsbók* (43); *Biskop Arnar Kristenret* (50); und s. A.2.2.

⁶⁹⁷ »næsta vápnlauss maðr« (203); Björn kämpft mit einem untauglichen Schwert und einer großen Viehschere.

ckelter Leiche.⁶⁹⁸ Diese Passage transformiert das Raubtier konsequent zur Beute, den ehemals essenden und sprechenden Menschen zur angerichteten Mahlzeit.

B.3.3 Mahlzeit und Tod

Im Zusammenhang mit Kampf und Tod können Mahlmotive die fundamentale Umwälzung der Umstände durch ihre eigene Verkehrung illustrieren. Diesseits und jenseits des Sterbens können sich die Texte aber auch auf das Essen und das Mahl als soziale Institution beziehen, um anhand dieser zentralen Faktoren von Leben und Gemeinschaft deren Ende zu verhandeln. An ihrem letzten Mahl kann sich zeigen, wie eine Person oder eine Gruppe aus dem Leben scheiden wird. Am unmittelbarsten und unmissverständlichsten geschieht dies, wenn sich während des Mahls das Bevorstehende in einer Vision oder in Vorzeichen ankündigt. In der *Heiðarvíga saga* (K. 25, 289f.) vermeint Þorbjörn Brúnason, der an diesem Tag beim Kampf auf dem Hochland sterben wird, die Schüssel, die zum Frühstück aufgetragen wird, sei mit Blut gefüllt. Er wirft die Schüssel nach seiner Frau und reagiert auf deren korrekte Deutung des Omens mit dem ungerechtfertigten Vorwurf, sie wünsche wohl seinen Tod herbei. Der Käse, der ihm daraufhin zu essen gegeben wird, kommt ihm vor wie Erde. Zugleich sieht er einen Fluss vom Hochland her mitten durch das Haus fließen, dem die Giebelwände zu fehlen scheinen.

Eine ähnliche Vision hat Njáll am Abend vor dem Mordbrand an seinem Haushalt; vor ihm sieht bereits seine Frau Bergþóra den Gang der Geschehnisse voraus (*Brennu-Njáls saga* K. 127, 324):

Nú er til máls at taka at Bergþórshváli, at Bergþóra mælti til hjóna sinna: »Nú skuluð þér kjósa yðr mat í kveld, at hverr hafi þat, er mest fýsir til, því at þenna aptan mun ek bera síðast mat fyrir hjón min.« »Þat skyldi eigi vera,« segja þeir, er hjá váru. »Þat mun þó fram koma,« segir hon [...]. Síðan bar hon mat á borð. Njáll mælti: »Undarliga sýnisk mér nú. Ek þykkjums sjá um alla stufuna, ok þykki mér sem undan sé gaflveggirnir báðir, en blóðugt allt bordit ok matrinn.«

Jetzt ist als nächstes von Bergþórshvål zu berichten, dass Bergþóra zu ihren Hausleuten sagte: »Heute Abend sollt ihr euch euer Essen aussuchen, so dass jeder bekommt, auf was er am meisten Lust hat, denn an diesem Abend werde ich zum letzten Mal meinem Haushalt das Essen auftragen.« »Das soll nicht so sein«, sagen die, die dabei waren. »Und doch wird es so kommen«, sagt sie [...]. Dann trug sie das Essen auf. Njáll sagte: »Seltsames zeigt sich mir jetzt. Es kommt mir vor, als sähe ich mich im ganzen Raum um, und es scheint mir, als ob beide Giebelwände fort seien, und der ganze Tisch und das Essen voller Blut.«

Unheilsvisionen und Zeichen im Zusammenhang mit großen Schlachten sind im Allgemeinen nicht speziell mit der Situation der Mahlzeit verknüpft, sie erscheinen ebenso in anderen Kon-

⁶⁹⁸ Ihm werden am Ende des Kampfes die Hinterbacken und der Kopf abgetrennt; den Kopf nehmen die Angreifer mit.

texten. In dieser Szene ist signifikant, dass sich das Ende einer ganzen Hausgemeinschaft bei deren letzten Zusammenkunft zum Mahl ankündigt, welche die Gemeinschaft als solche definiert. Die Saga rückt außerdem noch einmal den Charakter Bergþóras als einer weitsichtigen, mutigen und freigebigen Frau in den Vordergrund, die sich angesichts der hoffnungslosen Lage ruhig um das größtmögliche Wohl ihrer Leute kümmert – man vergleiche dies mit Þorbjörn Brúnasons aufgeschreckter Zänkischkeit.

Noch in einigen anderen Textpassagen des Korpus dient die letzte Mahlzeit zur Charakterisierung einer Person, ihres Todes – und gegebenenfalls des Toten, den sie abgibt. Denn das Leben nach dem Tod wird in den Isländersagas, soweit sie nicht dezidiert christliche Jenseitsvorstellungen transportieren, nicht als ein geistig-seelisches begriffen, sondern mindestens für einige Zeit nach dem Tod als konkret physisches Fortbestehen des Verstorbenen. Jenseitig ist die Totenwelt nur im Wortsinne. Die Toten befinden sich auf der ›anderen Seite‹ – außerhalb der Lebenswelt, unter der Erde, im Hügel –, aber sie wohnen dort ähnlich wie früher auf ihrem Hof.⁶⁹⁹ Erscheint das nächste Leben zunächst als Fortsetzung des diesseitigen unter anderen Prämissen, ist es doch von elementarer Wichtigkeit, dass sich der Tote auf seiner Seite hält und nicht in die Angelegenheiten seiner noch lebenden Verwandten mischt. Unproblematische Verstorbene mögen sich zwar den Ihren noch in Botschaften bemerkbar machen: Gunnar von Hlíðarendi fordert aus seinem Hügel heraus seinen Sohn Hogni und Skarpheðinn Njálsson mit einer Strophe auf, ihn zu rächen (*Brennu-Njáls saga* K. 78, 192–194), und Þorkell Eyjólfsson und seine Schiffsgenossen, gerade auf See ertrunken, zeigen durch ihr stummes Erscheinen auf dem heimatlichen Hof den tragischen Ausgang ihrer Fahrt an, um dann für immer zu verschwinden (*Laxdæla saga* K. 76, 222f.). Die Grenze zwischen Totenreich und Leben wird bei solchen Begegnungen jedoch nicht überschritten: »[I]t is as if a curtain is suddenly drawn from the hidden world of the dead, and just as suddenly it falls again«.⁷⁰⁰ Betritt dagegen ein Toter die Welt der Lebenden in seiner ganzen jenseitigen Körperlichkeit, die gegenüber der diesseitigen noch gesteigert erscheint,⁷⁰¹ wird er also zum Wiedergänger, geschieht dies in den seltensten Fällen in guter Absicht. Das in aller Regel antagonistische Verhältnis des Untoten zu den Lebenden verhandeln mehrere Isländersagas anhand eines Mahlmotivs, das hier einmal mehr als soziales Zeichen schlechthin verwendet wird, als Synonym für diejenige Gemeinschaft, die der Tote verlässt oder aber sich zu verlassen weigert.

Ein rares Beispiel positiv besetzter Wiedergängerei kennt die *Eyrbyggja saga* (K. 50 und 51, 137–145), die hier das Motiv des Untoten mit dem des dankbaren Toten verbindet. Auf dem

⁶⁹⁹ Vgl. Ström (1958: 436–438), Ellis (1943: 65).

⁷⁰⁰ Ólason (2003: 162, vgl. 166).

⁷⁰¹ Vgl. Böldl (2005: 117f.).

Hof Fróðá wird im Sommer nach der Annahme des Christentums eine von den Hebriden stammende Frau namens Þórgunna aufgenommen, die als nicht besonders umgänglich, jedoch fromm und rechtschaffen beschrieben wird. Auf das schlechte Omen eines Blutregens hin erkrankt und stirbt sie; zuvor gibt sie die Anweisung, nach ihrem Tod ihr Bett zu verbrennen, um drohendes Unheil von den Hofleuten abzuwenden. Dieser Bitte kommt man jedoch nicht nach, da die Hausfrau das kostbare Bettzeug der Fremden behalten möchte. Dem zweiten Wunsch Þórgunnas, nach Skálaholt als dem zukünftigen christlichen Zentrum gebracht und dort beerdigt zu werden, wird dagegen entsprochen. Der Leichentransport erweist sich als schwierig: Man gerät in sumpfiges Gebiet und schlechtes Wetter, und am Abend wird den Reisenden auf dem einzigen erreichbaren Hof jede Bewirtung verweigert; selbst das Dach über dem Kopf wird ihnen nur auf ihr stures Beharren hin zugebilligt. Diese mangelnde Gastfreiheit ist nicht nur eine Schande, sondern, da sie die Überführung eines Leichnams betrifft, auch rechtswidrig.⁷⁰² Dem Text dient sie zu einem Exempel: Die geizigen Bauern werden von der Toten selbst zur Räson gebracht, die in der Nacht ihre Leichentücher verlässt und ihren Trägern das Mahl zubereitet, das man ihnen zuvor abgeschlagen hatte. Die verängstigten Hofleute gewähren dem Leichenzug daraufhin die angemessene Gastfreundschaft. Þórgunna zieht sich zurück, und man setzt sich zum Essen, das trotz der furchterregenden Erscheinung der toten Köchin niemandem schadet. Der Rest der Fahrt verläuft ohne Probleme.

Þórgunnas Tod bringt zwar, wie es für Wiedergänger typisch ist, Unglück und weiteren Tod mit sich: Kurz nach ihr stirbt der Bauer – er ertrinkt auf See – und eine Seuche beginnt die Hofleute von Fróðá dahinzuraffen. Doch Þórgunna selber steht dem Unheil, das sie über den Hof bringt, mit mehreren fruchtlosen Versuchen seiner Verhinderung entgegen. Nicht nur dieser gute Wille und ihr hilfreiches Wirken als Untote machen sie zu einer Ausnahmeerscheinung unter den Wiedergängern: Sie ist untypischerweise eine gute Christin, und sie geht als einzige vor und zugunsten der Grablegung wieder, liegt dann aber ruhig – während der typische *draugr* auf dem Weg zum Grab fast nicht von der Stelle zu bekommen ist,⁷⁰³ nur um dann, einmal begraben, umso beweglicher zu werden.

Was sie dagegen mit dem Wiedergänger Glámr in der *Grettis saga* (K. 32–35, 108–123) verbindet, ist eine Herkunft, die sie von vornherein als andersartig und fremd ausweist: Þórgunna

⁷⁰² Da das Kirchenrecht nicht sofort nach der Christianisierung fixiert wurde, liegt zwar wohl kein formaler Rechtsbruch vor, aber für Verfasser und Rezipienten der Saga musste das Handeln der Bauern gegen die christliche Rechtsauffassung verstoßen. Vgl. Grágás, Konungsbók I (8): »Bvandi er skyldr at ala þann mann er lík fyrir til kirkio. með fimta mann. oc hros eþa eyk. ef þeim fylgir« (»Ein Bauer ist verpflichtet, einen Mann zu unterhalten, der eine Leiche zur Kirche überführt, mit weiteren vier Personen und einem Pferd oder Zugtier, wenn sie eines dabei haben«); entspr. Staðarhólsbók (9).

⁷⁰³ Vgl. z. B. die Leichenzüge von Þórólfr bægifótr, Eyrbyggja s. (K. 33, 92) und Glámr, Grettis s. (K. 32, 112f.).

stammt aus keltisch geprägtem Gebiet, Glámr aus Schweden. Im Gegensatz zur frommen Þórgunna ist Glámr jedoch ein besonders hartnäckiger Heide, den schon zu Lebzeiten deutlich andersweltliche Züge prägen.⁷⁰⁴ Seinen Tod im Kampf mit dem Troll, der die Wirtschaft des Bauern Þórhallr bedroht, stellt die Saga als unmittelbare Folge eines Abweichens von christlicher Mahlsitte dar:

Nú leið svá þar til er kemr atfangadagr jóla; þá stóð Glámr snimma upp ok kallaði til matar síns. Húsfreyja svarar: »Ekki er þat hátt kristinna manna, at matask þenna dag, því at á morgin er jóladagr inn fyrsti,« segir hon, »ok er því fyrst skylt at fasta í dag.« Hann svarar: »Marga hindritni hafi þér, þá er ek sé til einskis koma; veit ek eigi, at monnum fari nú betr at heldr en þá, er menn fóru ekki með slíkt; þótti mér þá betri siðr, er menn váru heiðnir kallaðir, ok vil ek hafa mat minn, en engar refjur.« Húsfreyja mælti: »Víst veit ek, at þér mun illa farask í dag, ef þú tekr þetta illbrigði til.« Glámr bað hana taka mat í stað, kvað henni annat skyldu vera verra. Hon þorði eigi annat en at gera, sem hann vildi; ok er hann var mettr, gekk hann út. (K. 32, 111)

Nun verging die Zeit, bis der Tag vor Weihnachten kam, an dem man sich auf das Fest vorbereitet [Heiligabend]; da stand Glámr früh auf und rief nach seinem Essen. Die Hausfrau antwortet: »Es ist unter Christen nicht Brauch, an diesem Tag zu essen, denn morgen ist der erste Weihnachtstag«, sagt sie, »und deswegen ist es heute die erste Pflicht, zu fasten.« Er antwortet: »Ihr habt so manchen Aberglauben, von dem ich sehe, dass er nichts nutzt. Ich wüsste nicht, dass es den Leuten jetzt besser ginge als damals, als sie solche Dinge noch nicht betrieben haben. Mir schien die Art zu leben besser, als die Leute Heiden genannt wurden; und ich will mein Essen haben und keine Mätzchen.« Die Hausfrau sagte: »Ich weiß gewiss, dass dir heute Schlimmes geschehen wird, wenn du diese schlechte Tat begehst.« Glámr sagte ihr, sie solle auf der Stelle Essen bringen, sonst werde es ihr schlecht ergehen. Sie wagte nichts anderes, als zu tun, was er wollte; und als er satt war, ging er hinaus.

Nach den Worten der Hausfrau ist es weniger seine frevlerische Rede als die faktische Missachtung des Fastengebots – die Hauptsünde der Völlerei, im Mittelalter verstanden als Unmäßigkeit nicht nur, was Qualität oder Menge, sondern auch, was den Zeitpunkt des Essens betrifft –⁷⁰⁵, die Glámr an diesem Tag den Mächten der Außen- und Anderswelt ausliefert, denen er bis dahin ebenbürtig gegenüberstand. Das Bestehen auf der Morgenmahlzeit ist der Bruch der religiösen Mahlgemeinschaft, die sich am Fasttag des Essens enthält, der endgültige Austritt aus der heiligen Communio der Christenmenschen. Die Saga unterlegt diesen Akt noch mit einer Art Glaubensbekenntnis zum Heidentum. War Glámr schon zuvor nur marginaler Teil der menschlichen Gemeinschaft, gehört er ihr nun gar nicht mehr an. Sein Leichnam kann nicht mehr in den religiös belegten und sozial geordneten Raum zurückbewegt werden, man muss ihn mit Steinen bedeckt in der Wildnis liegenlassen, von wo aus er als Untoter seine Angriffe gegen die menschliche Lebenswelt verübt.

⁷⁰⁴ Sein Aussehen erinnert an das eines Wolfs (»úlfgrár á hárlit«, »mit wolfsgrauem Haar«, K. 32, 110); aus einem Wald kommend, erscheint er erstmals in der Wildnis abseits des Thingplatzes, wo der Bauer Þórhallr seine entlaufenen Pferde sucht. Nach der Unterredung mit Glámr tauchen die Tiere dort wieder auf, wo der Bauer schon gesucht hatte; dafür scheint nun Glámr vom Erdboden verschluckt, bis er zur verabredeten Zeit – zu Winteranfang, also der Zeit, in der die dunklen Aspekte der Natur an Kraft gewinnen – auf Þórhallrs Hof erscheint. Als Schafhirte scheint Glámr mit seinen Tieren zu sprechen; eine Kirche auch nur zu betreten, weigert er sich, vgl. Grettis s. (K. 32, 109–111).

⁷⁰⁵ Vgl. Hill (2007: 62, 64, 67).

Schwächer ausgeprägt, aber ebenfalls erkennbar ist das Mahlmotiv in der Geschichte vom böseartigen Bauern Hrappr der *Laxdæla saga* (K. 17, 39f.). Im Alter immer mehr zu einer Plage für seine Umgebung geworden und schließlich schwer erkrankt, verfügt er für sein Begräbnis: »þá vil ek mér láta gröf grafa í eldhúsdurum, ok skal mik niðr setja standanda þar í durunum; má ek þá enn vendiligar sjá yfir hýbýli mín« (39; »dann will ich mir ein Grab in der Tür des Langhauses graben lassen, und man soll mich dort in der Tür stehend begraben; so kann ich dann meinen Hausstand immer noch genau überwachen«). Noch als Toter also will Hrappr den Lebensmittelpunkt des Hausstands kontrollieren, die Halle mit den Herdstellen, um die herum gekocht, gegessen und getrunken wird. Die Folgen seines Todes und wunschgemäßen Begräbnisses sind verheerend: Als Wiedergänger tötet und vertreibt er seine eigenen Leute. Der Hof verödet, und alle Versuche, ihn wieder in Besitz zu nehmen, enden in Wahnsinn und Tod, bis Hrappr in Óláfr Pái einen überlegenen Gegner findet (K. 24, 66–69). Zugleich hebt die Saga die außerordentliche Fruchtbarkeit der brachliegenden Hofflächen hervor: »þat váru víðar lendur ok fagar ok mjök gagnauðgar; miklar laxveiðar ok selveiðar fylgðu þar; váru þar ok skógar miklir« (67; »das waren weite Ländereien, schön und sehr ertragreich; dazu gehörten ergiebige Fanggründe für Lachs und Seehund; es gab dort auch viel Wald«). Dies ist eine typische Beschreibung der wilden Fruchtbarkeit unkultivierten Landes, wie man sie in Landnahmeberichten findet. Hrapprs Wiedergängerei hat den Kulturraum seines Hofes in den ursprünglichen, menschenleeren und kulturlosen Zustand des Landes zurückversetzt, und erst Óláfrs neuerliche Landnahme und Bannung der Chaosmächte – namentlich Hrapprs selber – etabliert wiederum die kulturelle Ordnung. Während sich Glámr mit seinem Bruch der Mahlsitte ein für alle Mal aus der menschlichen Gemeinschaft entfernt, bleibt Hrappr hartnäckig der ihm unterstehenden Herdgemeinschaft verhaftet, als es an der Zeit wäre, sie zu verlassen – womit er im Grunde nur sein lebenslanges asoziales und tyrannisches Verhalten perpetuiert.⁷⁰⁶ Die Konsequenzen dieses despotischen Stehenbleibens eines Toten in der Lebenswelt sind noch verheerender als Glámrs von außen kommende Übergriffe. Der einmal eingerichtete, geordnete Kosmos wird nicht nur schwer beschädigt, sondern von innen heraus aufgehoben und in primordiales Chaos zurückgestürzt.⁷⁰⁷

Zu den in der Lebenswelt verharrenden Toten gehören auch die Wiedergänger der Fróðá-Wunder in der *Eyrbyggja saga* (K. 53–54, 147–150). Abend für Abend erscheinen sie an den Herdfeuern des Hofes und schneiden den Bewohnern den Zugang zu Licht, Wärme und Essen ab.⁷⁰⁸ Die verbleibenden Hofleute machen sich ein kleines Feuer in einem Nebengebäude, wäh-

⁷⁰⁶ Vgl. Ellis (1943: 164).

⁷⁰⁷ Vgl. hierzu und zum Folgenden Bödl (2005: 119f.).

⁷⁰⁸ Dass der Spuk dem Lebenserhaltenden der Nahrung antagonistisch gegenübersteht, zeigt sich auch in der zeitgleichen Heimsuchung und Vernichtung der Stockfischvorräte, *Eyrbyggja s.* (K. 54, 149f.).

rend das *eldhús* mit seinem Langfeuer den Toten überlassen bleibt. Zu dieser symbolischen Usurpation des Lebens durch den Tod tritt das reale Sterben an der um sich greifenden Seuche, deren Opfer sich der Schar der Wiedergänger anschließen. In diesem Fall kann der Auflösung des Hofkosmos jedoch im Rechtsakt eines Bürgergerichts Einhalt geboten werden. Durch die Autorität des Goden Snorri gelingt es, die Toten noch rechtzeitig der schon labil gewordenen Ordnung zu unterwerfen⁷⁰⁹ und sie zum endgültigen Verlassen von Herdfeuer und Lebenswelt zu zwingen.

Ebenfalls in der *Eyrbyggja saga* (K. 33–34, 90–95) tritt mit Þórólfr bægifótr ein weiterer jener Toten auf, die, nicht gewillt, ihren Griff um die Welt der Lebenden zu lockern, zu Wiedergängern werden.⁷¹⁰ Seine Wiedergängerei ist nicht, wie die der Toten von Fróðá, Ausdruck und Verstärkung einer bereits gegebenen Störung der kosmischen Ordnung. Sie zielt gerade auf diese Störung ab.⁷¹¹ Unzufrieden mit der Einsicht, mit seinen destruktiven Plänen für dieses Leben am Ende zu sein, begibt er sich, so scheint es fast, aus schierem schlechten Willen in das nächste, um sie als Toter weiter zu verfolgen. Wie im Fall Hrappr verschaft sich auch hier das üble Wesen des Lebenden im Unwesen des Toten seinen fortgesetzten Ausdruck. In Steigerung seiner zu Lebzeiten verfolgten Aktivitäten richtet sich auch Þórólfrs Wiedergängerei gegen »die im Akt der Landnahme etablierte bewohnbare Welt mit ihren Siedlungsstrukturen«.⁷¹² Die *Eyrbyggja saga* greift auch hier auf das Motiv des Mahls als Konzentrat der menschlichen Lebenswelt zurück: »Þórólfr bægifótr kom heim um kveldit ok mælti við engan mann; hann settisk niðr í qndvegi sitt ok mataðisk eigi um kveldit; sat hann þar eptir, er menn fóru at sofa. En um morguninn, er menn stóðu upp, sat Þórólfr þar enn ok var dauðr« (K. 33, 91f.; »Þórólfr bægifótr kam am Abend nach Hause und sprach mit niemandem; er setzte sich in seinen Hochsitz und aß nicht zu Abend; er blieb dort sitzen, als die Leute zu Bett gingen. Und am Morgen, als die Leute aufstanden, saß Þórólfr noch immer dort und war tot«). Der Hausherr sitzt im Kreis der Hofleute, doch er spricht mit niemandem und nimmt nicht an der gemeinsamen Abendmahlzeit teil, das gängige Bild des ungelösten Konflikts und der Isolation, die hier so weit geht, dass der Betreffende mit dem eigenen Tod das größte denkbare Schweigen und Nicht-Essen zwischen sich und seine Umgebung legt. Das Leben der Hofgemeinschaft hat er im Grunde schon verlassen, aber den Hausstand selber verlässt er nicht: Noch als Toter beansprucht er den Platz auf dem Hochsitz und thront mit offenen Augen über seinen Leuten. Aus dieser Position ist er fast nicht zu entfernen: »tók Arnkell þá í herðar Þórólfi, ok varð hann at kenna aflsmunar, áðr hann kœmi

⁷⁰⁹ Vgl. Bödl (2005: 130–132).

⁷¹⁰ Vgl. Ólason (2003: 169).

⁷¹¹ Vgl. Bödl (2005: 119–121).

⁷¹² Bödl (2005: 120).

honum undir [...]. Síðan váru yxn fyrir sleða beittir; var Þórólfr þar í lagiðr, ok óku honum upp í Þórsárdal, ok var þat eigi þrautarlaust, áðr hann kom í þann stað, sem hann skyldi vera« (92; »Dann packte Arnkell Þórólfr an den Schultern, und es kostete ihn viel Kraft, ihm beizukommen [...]. Danach wurden Ochsen vor einen Schlitten gespannt; man legte Þórólfr hinein und sie zogen ihn das Þórsátal hinauf, und sie mussten sich sehr abmühen, damit er an den Platz kam, wo er sein sollte«). Auch hier versuchen also Tod und Chaos in Form eines Verstorbenen, der sich hartnäckig am Ort des gemeinsamen Mahls festsetzt, den geordneten Kosmos der Lebenden zu usurpieren. Es wird später noch weiterer Kraftanstrengungen bedürfen, Þórólfr an den Ort zu bekommen und ihn da zu halten, wo er eigentlich sein sollte: auf der anderen Seite, in der Welt der Toten.

Die Þórgunna-Episode derselben Saga ist eine Art positives Komplementärbild zu solchen (Un-)Toden beim Mahl: Þórgunna bereitet das Essen zu, entfernt sich aber, bevor man sich zum Essen setzt. Sie übernimmt die von den Lebenden vernachlässigte Aufgabe, hält sich jedoch von deren Gemeinschaft fern und verschwindet, sobald ihr Anliegen erfüllt ist: die gute Aufnahme ihrer Leichenträger, die Aufrechterhaltung der sozialen Norm der Gastfreundschaft. Im Gegensatz zu den in destruktiver Absicht verharrenden Wiedergängern der Sagas ist es ihr gerade darum zu tun, sich in angemessener Weise auf den Weg zur nächsten Welt zu machen – in der Gewissheit, dass die gerade verlassene weiterbesteht und man in ihrer Mitte nach wie vor beim Essen und Trinken zusammensitzt. Dieses Anliegen teilt sie mit der Landnahmefrau Unnr in djúpúðga in der *Laxdæla saga* (K. 7, 11–13), die während der Hochzeit ihres Enkels Óláfr feilan stirbt. Am ersten Abend dieses Festes übergibt Unnr ihren Hof an Óláfr.⁷¹³

Eptir þat stóð Unnr upp ok kvazk ganga mundu til þeirar skemmu, sem hon var vön at sofa í; bað, at þat skyldi hvern hafa at skemmtan, sem þá væri næst skapi, en mungát skyldi skemmta alþýðunni. Svá segja menn, at Unnr hafi verit bæði há ok þreklig; hon gekk hart útar eptir skálanum [...]. En um daginn eptir gekk Óláfr feilan til svefnstofu Unnar, frændkonu sinnar, ok er hann kom í stofuna, sat Unnr upp við hægendin; hon var þá önduð. [...] Var nú drukkit allt saman, brullaup Óláfs ok erfi Unnar. (12f.)

Danach stand Unnr auf und sagte, sie werde in ihre Kammer gehen, wo sie zu schlafen pflegte; sie bat darum, dass sich jeder so vergnügen solle, wie ihm der Sinn stand, und am Bier sollten sich alle erfreuen. Die Leute erzählen, dass Unnr sich aufrecht hielt und [noch immer] kräftig war; sie ging festen Schrittes durch die Halle und hinaus [...]. Und am Tag darauf ging Óláfr feilan zur Schlafkammer Unnrs, seiner Verwandten, und als er ins Zimmer kam, saß Unnr aufrecht ans Kissen gelehnt; da war sie gestorben. [...] Nun wurde beides zugleich gefeiert, die Hochzeit Óláfrs und das Totenmahl Unnrs.

Deutlicher als in dieser Szene kann kaum zum Ausdruck kommen, dass die in der Landnahme etablierte Ordnung von der Sterbenden in die Hände der nachfolgenden Generation übergeben wird. Unnr selber verlässt das gemeinsame Trinken in der Halle und das Leben, nachdem alles

⁷¹³ S. dazu auch oben, B.1.2.1.

getan ist, was noch zu erledigen war. Unter ganz anderen Umständen bereitet auch Bergþóra in der *Njáls saga* ihrer Tischgemeinschaft das bestmögliche letzte gemeinsame Mahl, bevor die einen in den Tod gehen, die anderen aus ihrem bisherigen Leben herausgerissen und verstreut werden.

Das gemeinsame Mahl fungiert im Kontext von Sterben und Tod jedoch nicht nur als Synonym für die soziale Ordnung und die Gemeinschaft, die der (zukünftige) Wiedergänger zu zerstören versucht, der wohlgesinnte Sterbende hingegen intakt zurücklassen oder wenigstens so lange wie möglich aufrechterhalten möchte. Im besten Fall ist der Tod für die Isländersagas nicht nur das Verlassen einer Gemeinschaft, sondern auch der Übergang zu einer anderen, jenseitigen – so jedenfalls in einer Jenseitsvorstellung der *Eyrbyggja saga* (K. 21, 19). Statt auf dem Hof kommt man nach dem Tod im heiligen Berg der Sippe zusammen, um dort im Kreis der Ahnen zu feiern und zu trinken, wie es ein Schafhirte für den gerade ertrunkenen Þorsteinn þorskábitr beobachtet:

Þat var eitt kveld um haustit, at sauðamaðr Þorsteins fór at fé fyrir norðan Helgafell; hann sá, at fjallit lauskið upp norðan; hann sá inn í fjallit elda stóra ok heyrði þangat mikinn glaum ok hornaskvöl; ok er hann hlýddi, ef hann næmi nokkur orðaskil, heyrði hann, at þar var heilsat Þorsteini þorskábit ok forunautum hans ok mælt, at hann skal sitja í qndvegi gegnt feðr sínum.

An einem Abend im Herbst kümmerte sich der Schafhirte nördlich von Helgafell um sein Vieh. Er sah, dass sich der Berg an der Nordseite öffnete; innen im Berg sah er große Feuer, und er hörte von dort fröhliches Lärmen und Zechen; und als er lauschte, ob er etwas von dem verstehen könne, was da gesagt wurde, hörte er, dass man Þorsteinn þorskábitr und seine Fahrtgenossen begrüßte und ihm sagte, er solle im Hochsitz seinen Ahnen gegenüber sitzen.

Zu diesem Konzept eines Totenreiches im Berg bemerkt Hilda Roderick Ellis: »[T]his belief, if it really flourished in late heathen times, was closely bound up with [...] the unity of the kindred«. ⁷¹⁴ In dezidiert christlicher Ausprägung ist es statt der familiären die religiöse Gemeinschaft, die fortbesteht, und statt des Trinkens im Berg das himmlische Gastmahl, das den Sterbenden erwartet. Dies erbittet Þormóðr Kolbrúnarskáld in der *Fóstbræðra saga* (343) vor der Schlacht von Stiklastaðir von seinem König Óláfr dem Heiligen:

Þormóðr [...] mællti. godan æigu uær konunginn en uant er at sia huersu langlifr verdr en su er bæn min konungr at þer latit ockr huorki skilia lifs ne dauda þuiat ek uillda fara til æinnar gistingar ok þer í kuelld. Þat skal ok vera quat konungr ef vit förum badir lifs af Stiklastodum. Ecki þiki mer þa iafnmikit a liggea quat Þormodr en hitt er satt at ek uil ecki lifa eftir þig [...]. Væit ek at þu munt ecki hirta at lifa eftir mik quat konungr en æigi uæit ek huort vit erum iafnbunir til at fara til æinnar gistingar [...] Hins bæidda ek þig herra at skilia alldri vid ydr. Konungr suarar. aller munu ver ok saman fara ef ek ma rada medan þer uili æigi uit mig skiliazst.

Þormóðr [...] sagte: Wir haben einen guten König, aber man weiß nicht, wie lange er leben wird. Und dies ist meine Bitte, König, dass Ihr es nicht zulasst, dass wir getrennt werden, ob tot oder

⁷¹⁴ Ellis (1943: 87), vgl. auch Ólason (2003: 161).

lebendig; denn ich will heute Abend zum gleichen Gastmahl gehen wie Ihr. So soll es auch sein, sagte der König, falls wir beide lebendig von Stiklastaðir fortgehen. In diesem Fall scheint mir nicht ganz so viel davon abzuhängen, sagte Þormóðr, aber die Wahrheit ist, dass ich dich nicht überleben möchte [...]. Ich weiß, dass du keinen Wert darauf legst, mich zu überleben, sagte der König; aber ich weiß nicht, ob wir beide gleich gut darauf vorbereitet sind, zum selben Gastmahl zu gehen. [...] Darum bat ich dich, Herr, mich nie von Euch trennen zu müssen. Der König antwortet: Wir alle werden auch zusammen gehen, falls ich darüber bestimmen kann, solange ihr euch nicht von mir trennen wollt.

Þormóðrs Wunsch wird ihm erfüllt: Nachdem der König gefallen ist, er selbst die Schlacht jedoch überlebt hat, trifft ihn auf sein Gebet an Óláfr hin ein Pfeil aus dem Nichts und verwundet ihn tödlich.

C. Intertext

Das tägliche Brot. Literarkulinarische Einflüsse aus Bibel und geistlichem Schrifttum

Wie Meulengracht Sørensen bemerkt,⁷¹⁵ bildet die zuletzt zitierte Passage der *Fóstbræðra saga* eine Parallele zum Bericht des Lukas-Evangeliums über den Verbrecher, der gemeinsam mit Jesus gekreuzigt wird und diesem ins Paradies folgt (Lk 23,39–43). Dass die Isländersagas in zahlreichen Bezügen auf geistliches Schrifttum und auf die Bibel als den wichtigsten (Inter-)Text des Mittelalters verweisen, ist bekannt; dies gilt auch im Kontext von Essen und Trinken. Neben expliziten Thematisierungen der christlichen Mahlsitte, wie etwa in der Glámr-Episode der *Grettis saga* oder dem Bericht der *Laxdæla saga* über Kjartans Fastenpraxis, finden sich indirekte Hinweise und Anspielungen auf den Bereich des Religiösen, die in ihrem Aussagegehalt ergiebiger, jedenfalls interessanter sein können als der explizite Aufruf des gesellschaftlichen religiösen Konsens. Wenn sich etwa in der *Flóamanna saga* (K. 23, 288f.) Þorgils Örra-beinsstjúpr nach dem Schiffbruch an einer unbewohnten Küste Grönlands und dem Tod seiner Frau die Brustwarzen aufschneidet, aus denen nach Blut und *blanda* schließlich Milch tritt, um so seinen kleinen Sohn säugen und vor dem Hungertod bewahren zu können, erinnert dies an die Beschreibung des Pelikan im mittelalterlichen Physiologus.⁷¹⁶ Ihr zufolge reißt sich dieser Vogel (in einigen Varianten das Mutter-, in anderen das Vatertier) die eigene Brust auf, um durch sein Blut seine Jungen vor dem Tod zu bewahren, was als Allegorie auf den Opfertod Christi gedeutet wird. Þorgils, dessen starken Glauben die Saga mehrmals betont, wird damit in die Nachfolge Christi gestellt und für seinen Leidensweg des Schiffsbruchs und der verlustreichen Rückfahrt nach Island die Deutungsmöglichkeit einer Pilger- oder Bußfahrt, einer Teilhabe am Leiden Christi eröffnet.

Das wohl pointierteste Beispiel eines impliziten Verweises auf das geistliche Schrifttum ist das Adjektiv *sætur* (›süß‹). Geschmacksempfindungen haben in den Mahl- und Essensbeschreibungen der Isländersagas keinen Platz, da sie als subjektiver Eindruck für den gemeinschaftlichen Aspekt der Mahlzeit unerheblich sind und in der Darstellung des Sozialen keine Funktion erfüllen – auch nicht die der Distinktion, mit deren theoretischer Diskussion der Begriff des Geschmacks seit Bourdieu eng verbunden ist. Tatsächlich erscheint das Wort *sætur* nur dreimal im gesamten Korpus,⁷¹⁷ davon zweimal im Bezug auf Personen, die damit als besonders positive Gestalten bezeichnet werden; und dies im christlichen Sinne, denn das Wort ist der kirchlichen Sprache entlehnt⁷¹⁸ und benennt in beiden Fällen eine Qualität, die der Heiligkeit mindes-

⁷¹⁵ Vgl. Meulengracht Sørensen (1997: 143).

⁷¹⁶ In den beiden erhaltenen Fragmenten des mittelalterlichen isländischen Physiologus ist dieser Abschnitt nicht enthalten, was über dessen zeitgenössische Bekanntheit jedoch wenig aussagt. Dahlerup (1889: 228f.) weist darauf hin, dass Inhalte des Physiologus in Literatur und Architektur aller nordischen Länder Spuren hinterlassen haben, wenngleich nur aus Island eine Übersetzung erhalten ist; so ist in einem Chorstuhl des Doms von Lund eine Abbildung des Pelikan mit seinen Jungen zu sehen.

⁷¹⁷ Vgl. Kellogg (2001: 36).

⁷¹⁸ Vgl. Brennu-Njáls s. (K. 122, 309, Fußnote 2).

tens nahe kommt.⁷¹⁹ Nur einmal wird etwas zum Mund Geführtes als »süß« bezeichnet: Leifr Eiríksson und seine Leute, auf ihrer Fahrt nach Nordamerika, betreten eine Insel vor Vinland »ok fundu þat, at dōgg var á grasinu, ok varð þeim þat fyrir, at þeir tóku höndum sínum í dōggina ok brugðu í munn sér ok þóttusk ekki jafnsœtt kennt hafa, sem þat var« (*Grœnlendinga saga* K. 2, 250; »und sie bemerkten, dass Tau auf dem Gras lag, und es geschah, dass sie ihre Hände in den Tau tauchten und in den Mund nahmen, und es schien ihnen, dass sie noch nie etwas so Süßes geschmeckt hätten«). Der süße Tau erinnert (nicht zufällig, wie im Folgenden noch erläutert wird) an das Manna, das die Israeliten auf dem Weg ins Gelobte Land ernährt: »Am Morgen lag eine Schicht von Tau rings um das Lager. Als sich die Tauschicht gehoben hatte, lag auf dem Wüstenboden etwas Feines, Knuspriges, fein wie Reif, auf der Erde. [...] Es war weiß wie Koriandersamen und schmeckte wie Honigkuchen« (2Mose 16,13–15, 31). Auch hier signalisiert bereits das Wort *sætur*, dass eine Anspielung auf das geistliche Schrifttum vorliegt, die Szene also (auch) vor dem Hintergrund biblischer Tradition und christlicher Glaubensinhalte zu lesen ist.

Wie teils alltägliche, teils zwar augenfällige, an der Textoberfläche jedoch nicht als religiös markierte Motive aus dem Bereich der Nahrung und des Essens durch die Bezugnahme auf biblische Erzählungen, geistliches Schrifttum und christliche Symbolik auf eine religiöse Bedeutungsebene des Textes verweisen oder eine solche erst etablieren können, soll im letzten Teil dieser Arbeit anhand dreier Isländersagas diskutiert werden: Die *Brennu-Njáls saga*, die *Grœnlendinga saga* und die *Eiríks saga rauða* verbindet das Thema der Bekehrung (Islands bzw. Grönlands), das in den drei Sagas jedoch in unterschiedlichem Ausmaß und auf ganz verschiedenen literarischen Wegen verhandelt wird. Auch in ihrer Nahrungsmotivik schlägt es sich in jeweils sehr spezifischer Form nieder.

Diese drei Sagas sind freilich – aus guten Gründen – drei der meistdiskutierten des Korpus. Es sei daher noch angemerkt, dass eine umfassende Aufarbeitung der überaus umfangreichen Forschungsliteratur hier nicht angestrebt wurde. Es soll lediglich auf einige wesentliche themenrelevante Aspekte hingewiesen werden, die gegebenenfalls in die weitere Diskussion der betreffenden Texte einfließen mögen.

⁷¹⁹ In der *Brennu-Njáls s.* (K. 122, 309) bezieht sich das Wort in einem Ausspruch Njáls (»it sætasta ljós augna minna«, »das süßeste Licht meiner Augen«) auf seinen verstorbenen Ziehsohn Hǫskuldr, s. zu dessen Heiligmäßigkeit C.2.3 und C.2.4; vgl. auch Lönnroth (1976: 114): »[This] expression emanates from the Vulgate. [...] In medieval hagiography, the phrase is used particularly when a parent mourns the loss of a beloved and saintly child«. In der *Grœnlendinga s.* (K. 5, 260, vgl. Fußnote 1) wird Guðríðr Þorbjarnardóttir vorhergesagt, unter ihren Nachkommen würden sich viele »hell strahlende und hervorragende, süße und wohlriechende« (»bjart ok ágætt, sætt ok ilmat vel«) Männer befinden; gemeint sind damit einige der späteren isländischen Bischöfe, die von ihr abstammten und die am Ende der Saga aufgezählt werden.

C.1 Religiös motivierte Nahrungsmotivik in den Vínlandsagas

C.1.1 Zum religiösen Diskurs in den Vínlandsagas

*Eiríks saga rauða*⁷²⁰ und *Grœnlendinga saga*, auch als die ›Vínlandsagas‹ bezeichnet, stellen unter den Isländersagas den Sonderfall zweier Sagas dar, die sich nicht nur in einzelnen Kapiteln, sondern durchgehend mit denselben Geschehnissen befassen. Sie tun dies in voneinander deutlich verschiedener Weise. Auch die einzelnen Redaktionen anderer Sagas können weit genug voneinander abweichen, um dem Erzählten jeweils einen eigenen Charakter zu geben; hier aber hat man es mit zwei Texten zu tun, die so unterschiedlich sind, dass sie spätestens zur Zeit ihrer uns tradierten Niederschrift als zwei verschiedene Erzählungen begriffen und weitergegeben wurden. Für eine Untersuchung ihrer Motivik ergibt sich dadurch eine ideale Laborsituation: Die Funktion eines Motivs im gegebenen erzählerischen Kontext zeigt sich besonders deutlich im Vergleich zu einem zweiten Text, der mit dem ersten das Sujet, nicht aber alle Erzählabsichten teilt. Beide Texte haben jeweils eigene narrative Strategien, verwenden einerseits in sich entsprechenden Passagen andere Nahrungsmotive und setzen andererseits ähnliche oder identische Motive zu unterschiedlichen Zwecken ein.

Thema der Vínlandsagas sind die Fahrten der Nordleute zu den westlich von Grönland gelegenen Ländern. Den historischen Kern dieser Erzählung bestätigte der archäologische Fund der nordeuropäischen Ansiedlung von L'Anse aux Meadows in Neufundland. Die in den 1960er Jahren entdeckten Strukturen konnten in Übereinstimmung mit den Angaben der Sagas auf die Zeit um das Jahr 1000 herum datiert werden. Für die literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit den Vínlandsagas sollte sich ihre grundlegende Faktizität als eher nachteilig erweisen, denn den Schwerpunkt ihrer Diskussion machte lange Zeit die Frage aus, wie ihre geographischen Hinweise zu deuten seien und wo genau in Amerika sich ihre Handlung demzufolge abgespielt haben mag. Zu diesem Zweck wurden die beiden Texte meist zusammengelesen und ihre Widersprüche als Anlass zur Frage nach dem höheren Alter und einer eventuellen größeren historischen Zuverlässigkeit einer der beiden Sagas verstanden;⁷²¹ der Vergleich der Texte erschöpfte sich entsprechend in demjenigen faktischer Einzelheiten des Handlungsverlaufs. Andererseits behandelt etwa auch die explizit literarische Betrachtungsweise Walter Baumgartners⁷²² die beiden Sagas als in ihrer Intention gleichgerichtet und in ihren Details untereinander substituierbar.

⁷²⁰ Als Textgrundlage wurde der im Anhang der 4. Auflage von Íslenzk Fornrit, Bd. 4 edierte Text der Skálholtsbók verwendet und in den hier relevanten Punkten mit dem der Hauksbók abgeglichen. Die wenigen Abweichungen zwischen den Texten, die hier von Belang sind, werden in der Analyse vermerkt.

⁷²¹ Vgl. Ólafur Halldórsson (2001: 40).

⁷²² Vgl. Baumgartner (1993).

⁷²³ Vgl. kritisch hierzu auch Vésteinn Ólason (2001: 56).

Daneben gibt es jedoch auch Lektüren, die dem jeweiligen Sagatext in sich und als Text gerecht werden wollen. So schreibt etwa Ólafur Halldórsson:

I think that the main purpose of the author of *Eiríks saga rauða* was to write a saga in honour of Guðríðr Þorbjarnardóttir, who was an ancestor of the twelfth-century bishops; it was not the saga author's intention to write a scholarly account about the discovery of Greenland and Vinland. [...] When we ask about the likely purpose of the *Grœnlendinga saga* author writing his saga, the answer will be quite different from that which we came up with when we posed the same question about the *Eiríks saga rauða* author. The main purpose of the *Grœnlendinga saga* author does indeed seem to be to provide an account of the discovery of Vinland, of the merits of that country, and of journeys there.⁷²⁴

Vésteinn Ólason bemerkt zu Ólafur Halldórssons Einschätzung der *Grœnlendinga saga*: »Dette kan være riktig, men vi sitter igjen med små rester som ikke riktig passer med denne beskrivelsen«⁷²⁵ (»Das mag stimmen, aber wir sehen uns dann [in der *Grœnlendinga saga*] immer noch kleinen Resten gegenüber, die nicht richtig zu dieser Beschreibung passen wollen«). Denn nicht nur in der *Eiríks saga rauða*, sondern auch in der *Grœnlendinga saga* sind der religiöse Diskurs, das Thema der Bekehrung und insbesondere die Bedeutung Guðríðr Þorbjarnardóttirs und ihrer Nachfahren für die isländische Kirche sehr präsent. Dies hat seine historischen Gründe: Die Vinlandfahrten wurden zum einen nach dem Zeugnis der Sagas⁷²⁶ um die Zeit der Annahme des Christentums auf Island und Grönland herum unternommen; zum anderen sollten zwei der Vinlandfahrer, Guðríðr Þorbjarnardóttir und Þorfinnr Karlsefni, zu Stammeltern dreier isländischer Bischöfe werden. Die Deutung des einen bemerkenswerten Ereignisses, der weitesten je unternommenen Fahrt nach Westen, im Licht des anderen, für das Mittelalter wesentlich wichtigeren, der Bekehrung, bot sich angesichts ihrer zeitlichen Nähe an. In der *Grœnlendinga saga* ist der heilsgeschichtliche Diskurs jedoch der Handlung und Motivik nur sporadisch unterlegt⁷²⁷ und bietet eine mögliche Lesart der Geschichte an, während er in der *Eiríks saga rauða* prominent hervortritt, Figurenkonstellation und Handlungsverlauf prägt und die Aussageintention über weite Strecken offensichtlich bestimmt.⁷²⁸

⁷²⁴ Ólafur Halldórsson (2001: 42–44).

⁷²⁵ Vésteinn Ólason (2001: 54).

⁷²⁶ Ólafur Halldórsson (2001: 44) zieht diesen zeitlichen Zusammenhang als ursprünglich in Zweifel und vermutet, er sei erst in der Tradition konstruiert worden: Da auf Grönland keinerlei Spuren heidnischer Begräbnisse zu Tage gekommen sind, sei anzunehmen, dass die ersten Siedler bereits Christen waren. Demnach wären auch die Vinlandfahrten erst deutlich nach der Christianisierung unternommen worden und hätten keinesfalls im unmittelbaren Zusammenhang mit der Bekehrung eines heidnisch besiedelten Grönlands stehen können, wie in der *Eiríks s.* berichtet.

⁷²⁷ Die massive hagiographische Färbung des letzten Kapitels, in dem Guðríðr nach Rom pilgert und zurück auf Island Einsiedlerin wird (interessanterweise nicht so in der *Eiríks s.*, die diese Figur zuvor viel stärker in den christlichen Kontext rückt), veranlasst Vésteinn Ólason (2001: 58) zu der Vermutung, dieser Schluss könne eine jüngere Zugabe zu einer ansonsten literarisch wenig überarbeiteten schriftlichen Tradition der Saga sein, die an religiösen Fragen wenig Interesse gehabt habe. Allerdings gibt es auch in der *Grœnlendinga s.* immer wieder (im Vergleich zur *Eiríks s.* allerdings dezente) Hinweise auf die religiöse Thematik; einige davon kommen hier noch zur Sprache.

⁷²⁸ So auch Kellogg (2001: 32), der beide Sagas als »a romance of conversion« liest: »Of our two sagas, *Eiríks saga* is more pointedly concerned with the Christian theme«; Baumgartner (1993: 29), der ebenfalls beide Sa-

In der Nahrungsmotivik der Sagas schlägt sich dies vielleicht besonders deutlich nieder. Sie ist jedoch auch hier nur ein erzählerisches Mittel unter vielen. Die in dieser Hinsicht signifikanten Unterschiede zwischen den Texten beginnen bereits bei der Herkunft der Frau, die nach Meinung einiger Sagaforscher die eigentliche Hauptperson der *Eiríks saga* ist: Während Guðríðr Þorbjarnardóttir in der *Grœnlendinga saga* (K. 4, 253f.) als Schiffbrüchige unbestimmter Abstammung⁷²⁹ auf Grönland erscheint, über deren Glauben in der ganzen Saga nichts Explizites gesagt wird – es liegt daher nahe zu vermuten, dass sie bei der allgemeinen Annahme des neuen Glaubens Christin wird –, wird ihre Familie in der *Eiríks saga* (K. 1, 404; K. 3, 407) nicht nur ausführlich eingeführt, sondern auch unmittelbar in den christlichen Kontext gerückt. Guðríðrs Großvater Vífill stammt aus vornehmer Familie, wurde auf den Britischen Inseln versklavt und von der Landnahmefrau Auðr djúpúðga wieder freigekauft.⁷³⁰ Er kommt mit Auðr nach Island, die hier wie in der *Landnámabók* (139), aber anders als in der *Laxdæla saga* und *Eyrbyggja saga*, als Christin vorgestellt wird und nach ihrer Ankunft im neuen Land umgehend eine christliche Gebetsstätte einrichtet.⁷³¹ Dass Vífill ebenfalls Christ ist oder wird und seine Familie den Glauben auch zwei Generationen später bewahrt hat, wird nach ihrer Emigration ins noch heidnische Grönland deutlich. Der Bauer, der sie dort für den ersten Winter aufnimmt, lässt angesichts eines schlechten Jahres und mangelnder Versorgung eine Wahrsagerin rufen, um von ihr zu erfahren, ob Besserung in Sicht sei. Vífills Sohn Þorbjörn bleibt solchem »heiðni« (K. 4, 413; »Heidentum«) fern. Seine Tochter Guðríðr hingegen trägt auf das Drängen ihres Gastgebers zur Vision der Seherin bei, indem sie ein dafür benötigtes Lied singt, obgleich sie nach eigenem Bekunden Christin ist. Im Gegenzug sagt ihr die Seherin ihre beiden Ehen vorher, von denen die zweite auf Island ein großes und gutes Geschlecht begründen werde, über dem die Seherin helle Strahlen leuchten sieht – ein Bild aus dem geistlichen Kontext und eine Vorauschau auf die Bischöfe, die von Guðríðr abstammen werden (K. 4, 412f.).⁷³²

gas als Bekehrungsnarrative deutet und dies vorrangig an der *Grœnlendinga s.* illustriert, fügt dieser Deutung hinzu: »Die *Eiríks saga* verdeutlicht in vielen Punkten, was die *Grœnlendinga saga* vorgab«. Baumgartner geht davon aus, dass die *Grœnlendinga s.* der ältere Text sei; auf diese Frage soll hier nicht näher eingegangen werden, da sie einerseits notorisch unentscheidbar ist, vgl. Ólafur Halldórsson (2001: 40), andererseits davon unabhängig die Kommentarfunktion des einen Texts in Bezug auf den anderen spätestens zur Zeit ihrer beiderseitigen schriftlichen Transmission gegeben war.

⁷²⁹ Diese kann dem zeitgenössischen Publikum zwar bereits bekannt gewesen sein; für den Duktus der Saga ist es dennoch erheblich, ob sie noch einmal referiert wird oder nicht.

⁷³⁰ Nach deren Formulierung bei Lactantius hat sich damit an Vífill eines der Werke der Barmherzigkeit erfüllt (Gefangene vom Feind freikaufen), vgl. Lactantius (130); seine Familie würde damit unmittelbar zum Objekt des Heilsgeschehens. Es entzieht sich allerdings meiner Kenntnis, ob Lactantius' Werk im mittelalterlichen Island bekannt gewesen sein kann; ohne Weiteres ist dies nicht vorauszusetzen.

⁷³¹ *Eiríks s.* (K. 1, 404): »Hon hafði bænahald í Krosshólum; þar lét hon reisa krossa, þvíat hon var skírð ok vel trúuð«; »Sie verrichtete ihre Gebete auf Krosshólar; dort ließ sie Kreuze errichten, denn sie war getauft und sehr gläubig«.

⁷³² Zu den hagiographischen Zügen dieser vieldiskutierten Szene und ihren literarischen Parallelen vgl. kurz Vésteinn Ólason (2001: 46).

In der *Grænlandinga saga* hat diese Szene keine direkte Entsprechung. Auch hier wird Guðríðr jedoch die große Zukunft einer isländischen Ehe (hier ist es ihre dritte) vorausgesagt (K. 6, 258f.), und zwar von ihrem eben verstorbenen zweiten Ehemann. Diese Episode kennt wiederum auch die *Eiríks saga* (K. 6, 419f.), und obwohl die Sprache, derer sich der Tote in seiner Verheißung bedient, in beiden Texten deutlich vom geistlichen Schrifttum geprägt ist,⁷³³ transportiert die *Eiríks saga* ihre religiöse Botschaft auch hier wesentlich expliziter. In der *Grænlandinga saga* ist die Wortwahl des toten Þorsteinn, der die (bischöflichen) Nachkommen Guðríðrs als »hell strahlend und hervorragend, süß und wohlriechend« (»bjart ok ágætt, sætt ok ilmat vel«) bezeichnet, tatsächlich der einzige mehr oder minder direkte Hinweis auf den geistlichen Kontext. Ansonsten lässt sich allenfalls seine Aussage, an einen guten Ruheplatz gekommen zu sein, dahingehend deuten, dass seine zu Lebzeiten gezeigte Sorge für die vor ihm an einer Seuche Verstorbenen ihren himmlischen Lohn gefunden habe: Er ließ sie in Särge legen, um sie nach Eiríksfjörðr zu überführen (K. 6, 258); dort können sie, wie die Saga etwas später (K. 6, 260) erwähnt, bei einer Kirche begraben werden.

In der *Eiríks saga* dagegen erklärt der tote Þorsteinn zunächst, Gott habe ihm diese kurze Zeit auf Erden nach seinem Tod geschenkt, damit er seine Lage verbessern könne – das heißt, um durch seine anschließende Predigt an die Lebenden seine Zeit im Fegefeuer abzukürzen. Guðríðr ihrerseits sucht angesichts des wiedererwachten Toten nicht, wie in der *Grænlandinga saga*, in den Armen des guten Heiden Þorsteinn Schutz, sondern im Gebet zu Gott, wie ihr es auch der Namensvetter ihres Mannes (hier kein Heide und weit davon entfernt, Guðríðr auf seinen Schoß zu nehmen) ans Herz legt; der diesbezügliche fromme Wortwechsel nimmt in der Szene erheblichen Raum ein. Die anschließende Vorausschau auf Guðríðrs Schicksal ist eingebettet in die Ermahnungen des Toten, den Glauben zu bewahren und die Verstorbenen nicht, wie bisher, in ungeweihtem Boden zu bestatten, sondern ihn selbst und die anderen Toten zu einer Kirche zu bringen – was in der *Grænlandinga saga* ohne Weiteres und teils nur implizit berichtet wird, ist hier Gegenstand einer von höchsten Mächten ins Werk gesetzten Belehrung. Zuletzt bittet der tote Þorsteinn Guðríðr darum, ihr gemeinsames Geld der Kirche zu stiften und als Almosen zu verteilen. Die *Eiríks saga* baut die Szene also nicht nur in der Länge, sondern vor allem in ihrem religiösen Impetus erheblich aus.

Der Vergleich der Sagas auf ihre religiösen Tendenzen hin ließe sich fortführen, doch mag das bisher Gesagte als Illustration genügen. Um sich ihrer unterschiedlichen Nahrungsmotivik zu nähern, ist es jedoch ratsam, auch die jeweilige Struktur der Vínlandfahrten, deren Verbin-

⁷³³ Vgl. Vésteinn Ólason (2001: 48, 51).

dung zur Christianisierung Grönlands und einige weitere, nicht nahrungsbezogene literarische Referenzen auf Bibel und Schrifttum in den Blick zu nehmen.

C.1.2 Die *Vínlandfahrten der Grœnlendinga saga*

In der *Grœnlendinga saga* werden insgesamt sechs Fahrten zu dem neuen Land im Westen unternommen. Sein Entdecker, Bjarni, wird auf dem Weg von Island nach Grönland abgetrieben, geht aber in der unbekannten Gegend nicht an Land und vergibt keine Ortsnamen, sondern segelt schnellstmöglich zu seinem ursprünglichen Ziel (K. 2⁷³⁴). Aufgrund seines Berichtes macht sich Leifr Eiríksson auf den Weg nach Westen. Er bittet seinen Vater Eiríkr, ihn zu begleiten. Eiríks Pferd strauchelt jedoch auf dem Weg zum Schiff, er stürzt, verletzt sich und nimmt dies als Wink des Schicksals,⁷³⁵ zu Hause zu bleiben. Leifr und seine Leute finden im Westen eine Reihe von Ländern. Sie landen schließlich auf einer Insel vor der Küste an, auf der sie süßen Tau finden (s. oben). Dies ist das erste Signal der Saga, das die *Vínlandfahrten* in einen Bezug zur biblischen Erzählung setzt: Es referenziert die Wüstenwanderung Israels, auf der der süße Tau des Manna die Israeliten ernährt, und bringt dadurch *Vínland* mit dem Gelobten Land in Verbindung, in dem Milch und Honig fließen.⁷³⁶ Es bleibt meines Erachtens jedoch auch das einzige, das so deutlich in diese Richtung weist. Nachdem man anschließend nach kurzer Fahrt in dem Land angekommen ist, das Leifr *Vínland* nennen wird, schließt sich eine für Landnahmeberichte typische Beschreibung seiner Vorzüge an: Die Gewässer sind voller Lachse und das Klima so mild, dass das Vieh im Winter zur Genüge draußen weiden kann. Ganz Ähnliches ist in anderen Isländersagas über das neu besiedelte Island zu lesen; als zusätzlicher Vorzug *Vínlands* wird hier noch angeführt, dass die Temperatur dort auch im Winter nicht unter den Gefrierpunkt falle. Wenn der Bericht vom süßen Tau auf die biblische Landnahme des Volkes Israel anspielt, dient dies als Verweis auf den bekannten Urtyp jener Geschichte, die sich hier am eigenen Volk zu wiederholen anschickt, als Aufruf »jene[r] Deutungsmuster und archetypischen Konstellationen, mit deren Hilfe die eigene Geschichte im buchstäblichen Sinne zur

⁷³⁴ Die Kapitelzählung folgt der Íslenzk-Fornrít-Ausgabe der Saga. Das erste Kapitel des Sagatexts nach dieser Ausgabe, das Eiríks Herkunft und seine Landnahme auf Grönland zum Inhalt hat, stammt nicht aus dem Sagatext der *Flateyjarbók*, sondern wurde aus der *Landnáma* substituiert. Der Text des einzigen Manuskripts dieser Saga beginnt also unmittelbar mit dem Bericht über Bjarnis Entdeckung des neuen Landes.

⁷³⁵ Das strauchelnde Pferd ist ein mit dem Disenglauben verbundenes Schicksalsmotiv, das in mehreren altnordischen Quellen erscheint, vgl. Bödl (2005: 251–253), so auch in der *Brennu-Njáls s.*, s. C.2.4.2. In der *Grœnlendinga s.* scheint es außer der Verletzung Eiríks und dessen Daheimbleiben keine weiteren Konsequenzen nach sich zu ziehen, insbesondere nicht, wie andernorts, mit dem Tod des Betroffenen in Beziehung zu stehen. Eiríks Tod im übernächsten Winter wird von der Saga nicht mit dem Sturz oder mit seinem Fehlen bei der Fahrt in Verbindung gebracht.

⁷³⁶ Vgl. 2.Mose 16,13–15 und 31; 5.Mose 26,9; vgl. auch Baumgartner (1993: 17f.).

Sprache gebracht und sinnstiftend konzipiert werden konnte⁷³⁷ und die auch für die isländische Landnahme in erzählerischen Dienst genommen wurden – zumal auch über Island zu Beginn der Besiedlung einmal behauptet wird, dort tropfe Butter von jedem Grashalm.⁷³⁸

Der Wein, der Vínland seinen Namen gibt, wird im 3. Kapitel vom fränkischen Ziehvater Leifr gefunden, dem es offenbar gelingt, sich an den frischen Trauben zu berauschen. Daraufhin lässt Leifr Holz und Weinstöcke schlagen, Trauben ernten und damit Schiff und Beiboot beladen, und macht sich im folgenden Frühling auf den Heimweg. Das Unternehmen bekommt damit den Charakter einer lukrativen Beschaffungs- oder Handelsfahrt. Vor Grönland gelingt Leifr die Rettung einer in Seenot geratenen Schiffsbesatzung, was ihm den Beinamen ›inn heppni‹ (›der Glückliche‹) einbringt. Unter den Geretteten befinden sich Guðríðr und ihr erster Mann, der kurz darauf an einer Seuche stirbt; Guðríðr heiratet etwas später Leifrs Bruder Þorsteinn (K. 5, 257).

Die dritte Vínlandfahrt wird unter der Leitung Þorvaldr Eiríkssons, eines weiteren Bruders von Leifr unternommen (K. 4). Bei ihren Erkundungen des Landes stößt seine Mannschaft auf eine Scheune (*kornhjálmr*, 255), die eine Besiedlung anzeigt, zunächst jedoch nicht auf die Bewohner selbst. Diese Scheune ist wohlgermerkt das einzige Detail in der *Grænlandinga saga*, das darauf hindeuten könnte, dass es in Vínland Getreide gegeben habe. Allerdings wird in den Scheunen der Isländersagas, auch wenn sie als ›Getreidescheune‹ bezeichnet werden, nicht unbedingt Getreide aufbewahrt.⁷³⁹ Direkt erwähnt wird etwaiges vínländisches Getreide in der *Grænlandinga saga* nirgends.

Schließlich findet die Expedition eine Gegend, die ihnen so gut erscheint, dass Þorvaldr davon spricht, sich dort anzusiedeln. Seine Replik »Hér er fagrt, ok hér vilda ek bæ minn reisa« (255; »Hier ist es schön, und hier würde ich gern meinen Hof erbauen«) kann, bei einer gewissen Ähnlichkeit zu Sätzen, wie sie in anderen Isländersagas die Landnahme einleiten,⁷⁴⁰ auch als Echo auf Petrus' Satz angesichts der Verklärung Jesu (Mk 9,5) gelesen werden.⁷⁴¹ Insofern

⁷³⁷ Bödl (2005: 187; vgl. 185–187).

⁷³⁸ Vgl. Landnáma (38f.). – Baumgartner (1993) sieht dagegen die Vínlandreisen der *Grænlandinga s.* als Geschichte einer Paradiesfahrt und eines Sündenfalls. Vésteinn Ólason (2001: 56) bemerkt zu Baumgartners Lesart, für eine so klar allegorische Deutung gebe es in beiden Sagas zu wenige Anhaltspunkte. Zur Darstellung Vínlands in der *Grænlandinga s.* schreibt er, zurückhaltender als Baumgartner und in Bezug auf den Überlieferungskontext der Saga, dass es dem Paradies (dem irdischen Garten Eden, der im Mittelalter als potentiell tatsächlich erreichbarer geographischer Ort galt) zu einem gewissen Grad gleiche, jedenfalls von isländischer oder grönländischer Warte aus betrachtet (vgl. 60f.).

⁷³⁹ S. A.2.3.

⁷⁴⁰ Vgl. z.B. Egils s. (K. 28, 73): »sýndisk honum svá, sem þaðan myndi skammt á brott, þar er bólstaðargörð góð myndi vera« (»es schien ihm, dass nicht weit von dort ein guter Platz sei, um einen Hof anzulegen«) oder Laxdæla s. (K. 5, 9): »þótti henni þá auðvitat, hvar hon skyldi bústað taka« (»da schien es ihr offensichtlich, wo sie ihren Wohnplatz nehmen sollte«).

⁷⁴¹ Ebenso Mt 17,4 und Lk 9,33; vgl. Baumgartner (1993: 23). Baumgartner bezieht sich auf die Übersetzung nach Luther: »Rabbi, hier ist gut sein. Lasset uns drei Hütten machen«. Die Vulgata, die sich für einen Vergleich mit

weist er, mit dem Angebot einer geistig-religiösen Deutungsebene, darauf voraus, dass der glückliche Zustand, in dem die Fahrgemeinschaft sich gerade befindet, nicht von Dauer sein wird.⁷⁴² Unmittelbar darauf trifft der Trupp auf eine Gruppe Skrælingar, die die Nordleute bis auf einen erfolgreich Fliehenden ohne ersichtlichen Grund erschlagen. Anschließend werden sie von einem offenbar durch Zauber herbeigeführten Schlaf übermannt, doch eine Stimme aus dem Nichts weckt sie rechtzeitig, um sich vor dem Vergeltungsangriff der Skrælingar auf dem Schiff in Verteidigungsstellung bringen zu können. Þorvaldr ruft nun – verspätet – zur Mäßigung gegenüber den Fremden auf,⁷⁴³ wird jedoch im folgenden Kampf tödlich getroffen, während seine Leute unverletzt bleiben. Er trägt der Mannschaft auf, schnellstmöglich nach Grönland zurückzukehren, wie es auch im rettenden Weckruf von ihnen gefordert wurde. Selber möchte er an dem Ort begraben werden, der ihm zum Bleiben geeignet erschien, und dort ein Kreuz errichtet bekommen. Hier erwähnt die Saga, dass Grönland zu diesem Zeitpunkt bereits bekehrt gewesen sei. Erst im Nachhinein wird damit die Schlüsselinformation zur Deutung des eben Geschehenen geliefert und der Anspielung auf eine biblische Replik ein Referenzrahmen in der gerade erzählten Geschichte gegeben. Meines Erachtens kritisiert die *Grœnlendinga saga* die grundlose Tötung der offenbar schlafenden Skrælingar (was zugegebenermaßen für eine Isländersaga ein sehr ungewöhnlicher Zug ist, denn heidnische Fremde gelten im Korpus gemeinhin nicht als Mitmenschen, sondern als dem Christentum zuwiderhandelnde Wesen, die ohne moralische Probleme erschlagen werden können)⁷⁴⁴, indem sie den verantwortlichen Leiter der Expedition sowohl zur Einsicht kommen als auch für das Geschehene büßen lässt. Die warnende Stimme, die sich nun als göttliche Intervention zugunsten der Christen darstellt,⁷⁴⁵ erklärt das Unternehmen, in einem gerade noch friedlichen und – mit biblischen Obertönen – verklärt schön erscheinenden Land zu bleiben, mit dem Ausbruch der Kampfhandlungen für gescheitert.

dem Wortlaut mittelalterlicher Texte als zeitgenössische Referenz empfiehlt, hat »rabbi bonum est hic nos esse et faciamus tria tabernacula«; die Einheitsübersetzung übersetzt dies mit »Rabbi, es ist gut, dass wir hier sind, und wir wollen drei Hütten machen«.

⁷⁴² Baumgartner bemerkt im Sinne seiner Argumentation, dass sich diese Stelle des Neuen Testaments auf die Vertreibung aus dem Paradies zurückbezogen habe. Dann wäre es allerdings konsequent, den von ihm postulierten »Sündenfall« der Vínlandfahrer bzw. der Nachkommen Eiríks in der Grœnlendinga s. nicht erst in der Freydís-Episode der letzten Fahrt anzusiedeln, sondern in der dieser Replik unmittelbar folgenden Tötung einer Gruppe von Skrælingar durch Þorvaldr und seine Leute, die in der Saga tatsächlich als entscheidender Fehler und Grund des Scheiterns dieser Fahrt markiert, wenn nicht sogar implizit verurteilt wird. Dies würde jedoch Baumgartners Analyse aller Vínlandfahrten der Grœnlendinga s. als durchgängiges allegorisch-religiöses Narrativ zuwiderlaufen, da die von ihm angenommene Paradies-Funktion Vínlands als des geistigen Orts der Transition zum Christentum erst in einer der späteren Fahrten – genauer gesagt in Guðriðs Beteiligung daran – erfüllt wird.

⁷⁴³ »Vér skulum fœra út á borð vígfleka ok verjask sem bezt, en vega lítt í mót« (K. 4, 256; »Wir wollen uns auf dem Schiff verschanzen und uns so gut wie möglich verteidigen, aber wenig Kampf entgegensetzen / unsererseits wenig Totschlag verüben«).

⁷⁴⁴ Vgl. Sverrir Jakobsson (2001: 97f.).

⁷⁴⁵ Vgl. Sverrir Jakobsson (2001: 98), der zu dieser Szene bemerkt: »The Lord looks after his own«.

Wenn man Baumgartners Deutung der Vínlandfahrten als Allegorie der Vertreibung aus einem Paradies folgen möchte, bietet wohl diese dritte Vínlandreise für sich genommen dafür am meisten Anlass. Der Text würde demnach das Gewaltpotential der altnordischen Gesellschaft von christlicher Warte aus kritisieren und gleichzeitig als den Grund dafür benennen, warum die Fahrten in dieses allem Anschein nach doch so vielversprechende Land letzten Endes scheitern und eingestellt werden mussten – wie es sich schließlich in der sechsten und letzten Vínlandfahrt gesteigert bestätigen wird. Es muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass diese Deutung sich auf wenige Anhaltspunkte stützt und nur eine – eher gewagte – unter vielen Möglichkeiten darstellt. Der streng sachliche Duktus, der in bester Saga-Manier die Beweggründe der Handelnden und die Erklärung für das Geschehen unter der Handlungsoberfläche verbirgt, und die sparsame Vergabe von Informationen zum ideologischen Hintergrund sowohl der Figuren als auch der Erzählung selbst lassen zu viele Leerstellen, um die Lektüre auf eine Deutungsrichtung festzulegen. – Abschließend sei erwähnt, dass auch Þorvaldrs Leute nicht die Gelegenheit verpassen, das Schiff mit Weintrauben und dem Holz von Weinstöcken zu beladen, bevor sie im Frühling die Heimreise antreten.

Die vierte Fahrt (K. 5) wird von Þorsteinn Eiríksson unternommen, der Þorvaldrs Leiche heimholen möchte; unter seinen Begleitern ist auch seine Frau Guðriðr. Sie geraten in ungünstiges Wetter und landen schließlich nach langer Irrfahrt wieder an der Küste Grönlands. In diesem Winter bricht in der Gegend eine Seuche aus, an der Þorsteinn stirbt (diese Episode wurde eingangs bereits behandelt). Guðriðr kehrt im Frühling zu Leifrs Hof zurück.

Dort ist im nächsten Winter ein isländischer Händler namens Þorfinnr karlsefni zu Gast; er wird Guðriðrs dritter Ehemann, den Þorsteinn ihr vorausgesagt hatte. Karlsefni und Guðriðr brechen im nächsten Sommer mit einer Mannschaft zur fünften Vínlandfahrt auf (K. 6). Hier geht es um den Versuch einer dauerhaften Ansiedlung; man nimmt Vieh mit auf das Schiff. Die Fahrgemeinschaft kommt ohne Probleme bei den von Leifrs Leuten gebauten Häusern in Vínland an. Es folgt ein weiteres typisches Landnahmemotiv: Das Vieh, das draußen weidet, wird wild, fällt also in die ursprüngliche Unzivilisiertheit des Landes zurück.⁷⁴⁶ Die Neuankömmlinge haben im Folgenden das Glück, dass bald nach ihrer Ankunft ein Wal angetrieben wird. Dieser Satz ist im Vergleich zur Nahrungsmotivik der *Eiríks saga* wichtig, daher sei er zitiert: »Þeim bar brátt í hendr mikil fong ok góð, því at reyðr var þar upp rekin, bæði mikil ok góð; fóru til síðan ok skáru hvalinn; skorti þá eigi mat« (261, »Ihnen kam bald ein großer und guter Fang in die Hände, denn ein *reyðr* [ein Vertreter der Familie der Furchenwale] wurde angetrieben, der

⁷⁴⁶ Dieses Motiv ist hier allerdings auch plotrelevant, da der wilde Stier der Nordleute später die Skrælingar erschrecken wird, was in dieser Saga anders als in der *Eiríks s.* jedoch folgenlos bleibt.

war sowohl groß als auch gut; sie machten sich dann daran, den Wal zu zerteilen; da fehlte es nicht an Essen«). Auch ansonsten versorgt das Land sie reichlich; die Saga erwähnt Fisch, Wild und Weintrauben. Im nächsten Sommer kommt es zur Begegnung mit den Skrælingar, die zunächst zu friedlichem Handel genutzt wird; schließlich bricht jedoch wiederum Kampf aus (die Aggression geht auch hier von den Nordleuten aus, während die Skrælingar mit Zügen des zwar naiven, aber »edlen Wilden« dargestellt werden⁷⁴⁷). Die Gruppe bleibt den Winter über noch unbehelligt in Vínland, doch im Frühling erklärt Karlsefni – ohne Angabe von Gründen – nach Grönland zurückkehren zu wollen. Wieder tritt man die Heimreise mit reichlichen Handelsgütern an Bord an, neben Holz und Weinbeeren auch Felle und Tierhäute, die man von den Skrælingar gegen Milchspeisen eingetauscht hat. Der erste Satz des nächsten Kapitels (K. 7) beschreibt die Vínlandfahrten denn auch als gelungene Handelsreisen: Sie bringen sowohl Gut als auch Ansehen ein.

Auf der letzten Vínlandreise, diesmal unter der Leitung Freydís Eiríksdóttirs, brechen jedoch zwischen den zwei beteiligten Schiffsbesatzungen Streitigkeiten aus. Diese werden von Freydís systematisch vorangetrieben und zur Eskalation gebracht, bis ihre Leute die andere Mannschaft im Schlaf überfallen und erschlagen (ganz ähnlich wie Þorvaldrs Leute die Skrælingar); Freydís tötet eigenhändig die Frauen unter ihnen, weil niemand sonst dazu bereit ist. Die konfrontative Gewaltbereitschaft, die in Vínland, weitab der gesellschaftlichen Strukturen Grönlands oder Islands, keiner sozialen Kontrolle mehr unterworfen ist,⁷⁴⁸ braucht nicht einmal mehr das Andere zum Anlass, sondern richtet sich nun schon gegen die eigenen Leute. Anders als bei der dritten Fahrt wird diesmal mit Freydís eine klare Schuldige ausgemacht und als ihr Motiv Habsucht benannt: Nach der Tötung der zweiten Mannschaft eignet sie sich deren Schiff an und kann damit noch mehr Güter aus Vínland nach Grönland transportieren. Reichtum also bringt auch diese Fahrt; ihre Ehre allerdings verliert Freydís, als ihre Taten auf Grönland schließlich ans Licht kommen (K. 8, 267f.).

In dieser letzten Fahrt und der in ihr implizit gegebenen Erklärung für die Beendigung der Vínlandfahrten ist eine Deutung der Geschichte auszumachen, die in ihren moralischen Wertungen als mindestens kompatibel zu dezidiert christlichem Gedankengut erscheint und die sich vielleicht zuvor schon im Bericht von der dritten Vínlandfahrt, und dort im Bezug auf Bibel und Bekehrungsgeschehen, angedeutet hatte. In Hinblick auf die *Eiríks saga* ist es jedoch wichtig zu bemerken, dass die Abfolge der Fahrten in ihrem jeweiligen relativen Erfolg oder Misserfolg in

⁷⁴⁷ Nachdem ihr Häuptling Zeuge der verheerenden Wirkung einer Stahlwaffe geworden ist, die seinen Leuten in die Hände gefallen ist und prompt zu einem Totschlag unter den Skrælingar führt, versenkt er die Waffe im Meer (K. 7, 263f.).

⁷⁴⁸ Vgl. Baumgartner (1993: 26).

der *Grænlanding saga* in keinem klaren Zusammenhang zum jeweiligen Stand der Bekehrung auf Grönland stehen: Leifrs geglückte Fahrt findet vor der Christianisierung statt, diejenige Karlsefnis danach, und so auch die übrigen, weniger gelungenen. Die Auswirkungen des Glaubenswechsels sind im Geschehen erkennbar, aber sie werden kaum explizit angesprochen und bleiben oft uneindeutig; diesbezüglich wichtige Hinweise werden nachträglich und beinahe am Rande vergeben. Zwei textuelle Bibelreferenzen geben der Erzählung eine religiöse Perspektive und öffnen sie für eine christlich-moralische Deutung, die jedoch eine von mehreren möglichen bleibt: Wie entsprechende Lektüren der *Grænlandinga saga* in der Sekundärliteratur zeigen, lässt sich dieser Text ohne Probleme als profaner Tatsachenbericht lesen, der dem biblischen Prätext Erzählstrukturen schulden mag, nicht jedoch die eigene Intention auf ihn ausrichtet.

C.1.3 Die Vínlandfahrten der *Eiríks saga rauða*

Die *Eiríks saga* konzentriert das Auf und Ab der versuchten und mehr oder weniger gelungenen Vínlandreisen auf drei Fahrten, und sie setzt diese in expliziten Bezug zum Übergang von Heidentum zu Christentum. In ihr wird Vínland nicht von einem Bjarni entdeckt, der seinem Vater nach Grönland folgen will, sondern von Leifr Eiríksson (K. 5, 415). Leifr ist hier im Auftrag Óláfr Tryggvasons, des ersten der norwegischen Bekehrerkönige, auf dem Weg, um Grönland zu missionieren, als er abgetrieben wird und im Westen ein Land entdeckt, in dem neben *mǫsurr* genannten Bäumen sowohl Wein als auch Weizen wachsen. Der Weizen wird nicht etwa von den dortigen Einwohnern kultiviert, sondern wächst selbstaussäend und wild. Leifr nimmt von diesen Gewächsen Proben mit und erreicht anschließend Grönland; auf dem Weg rettet er, in Entsprechung zur *Grænlandinga saga*, eine schiffbrüchige Fahrgemeinschaft (Guðríðr ist hier nicht auf diesem Schiff, sie erreicht Grönland bereits im 3. Kapitel in Gesellschaft ihres Vaters). Es ist jedoch nicht oder nicht vorrangig seine Hilfeleistung für die Verunglückten, die Leifr nach dem Bericht der *Eiríks saga* den Beinamen *inn heppni* einbringt, sondern seine erfolgreiche Missionierung Grönlands.⁷⁴⁹

Im Folgenden baut die Saga einen Kontrast zwischen bereits Bekehrten und hartnäckigen Heiden auf, der in der *Grænlandinga saga* mit ihrer lapidaren Bemerkung zur erfolgten Christianisierung ganz fehlt. Während Eiríkr dort (K. 4, 256) zum Zeitpunkt der Missionierung bereits gestorben ist, widersetzt er sich hier (K. 5, 415–417) dem neuen Glauben, obwohl seine Frau nicht nur alsbald die erste Kirche Grönlands bauen lässt, sondern zu Eiríks Missvergnügen

⁷⁴⁹ Das Glück, das Leifr seinen Beinamen gibt, also die persönliche Eigenschaft des Gelingens, ist nach seinen Worten (K. 5, 211) hier nicht oder nicht nur sein eigenes, sondern dasjenige seines christlichen Königs, das ihn begleitet.

auch die ehelichen Beziehungen zu ihrem heidnischen Mann einstellt. Vor diesem Hintergrund sturen Heidentums findet die zweite Fahrt gen Westen statt; die Saga charakterisiert sie mit der Bemerkung, man habe wenig Handelsgut, dafür umso mehr Waffen und Proviant mitgenommen, ein aggressives Unternehmen also. Eiríkr, der ja bereits die Besiedlung Grönlands erfolgreich angestoßen hatte und dem daher eine besondere Eignung zur Erkundung des neuen Landes unterstellt wird, schließt sich der Fahrt auf das Drängen der anderen hin an. Vor dem Aufbruch nimmt er eine kleine Kiste voll Gold und Silber und versteckt sie. Als daraufhin auf dem Weg zum Schiff sein Pferd strauchelt, er stürzt und sich verletzt, deutet er dies (in erstaunlich christlicher Manier) als Strafe für das Horten nutzlosen Reichtums und lässt seiner Frau ausrichten, sie möge das Geld wieder an sich nehmen. Anschließend setzt er seinen Weg fort. Das mit dem Disenglauben verbundene Schicksalsmotiv des strauchelnden Pferdes wird hier also umgedeutet und für ein Exemplum wider die Hauptsünde der Habgier in Dienst genommen.

Die Fahrt scheitert an ungünstigem Wetter, und in ungewöhnlich expliziter Weise vergleicht die Saga die frohgemut Aufbrechenden mit den niedergeschlagenen und abgerissenen Gestalten, die im Spätherbst unverrichteter Dinge wieder in Grönland anlanden. Immerhin hat Eiríkr tatsächlich seinen früheren Geiz überwunden: Diejenigen unter den Fahrtgenossen, die keinen anderen Platz zum Bleiben haben, werden von ihm und Leifr den Winter über beherbergt. Die Saga gibt später noch zwei weitere Beispiele seiner Großzügigkeit.⁷⁵⁰

Bis hierher kontrastiert die Saga also zwei Fahrten nach Vínland: Während der Christ Leifr bei dem Vorhaben, seine Landsleute zu bekehren, ohne eigene Anstrengung, ja gegen seine Absicht in das neue Land gelangt, scheitert eine eigens unternommene Expedition von Grönländern ungewisser Glaubenszugehörigkeit, die sich einen zähen Heiden zum Leiter auserkoren haben. Auch die *Grænlendinga saga* berichtet von einer Fahrt – dort der vierten –, die ihr Ziel nie erreicht, doch dort ist es eine Gruppe um Þorstein Eiríksson und Guðríðr, denen das Unternehmen misslingt. Die *Eiríks saga* dagegen weiß nichts von der Beteiligung ihrer christlichen Heldin Guðríðr an einem vergeblichen Versuch der Vínlandfahrt. Leifrs Vertrauen auf das Glück seines christlichen Königs ist gerechtfertigt; dasjenige seiner Landsleute auf das Glück und die Leitung eines Heiden (K. 5, 416) stellt sich als fehlplatziert heraus. Spätestens hier wird deutlich, dass Vínland in der *Eiríks saga* tatsächlich eine geistige Qualität besitzt und eine symbolische Funktion in der Geschichte der Bekehrung zu erfüllen hat.

Die Opposition von Christentum und Heidentum wird im Bericht von der dritten und letzten Vínlandfahrt (K. 8–12) weiter ausgebaut. Sie findet unter der Leitung Þorfinnr karlsefnis statt,

⁷⁵⁰ Nach dem Tod seines Sohnes Þorsteinn nimmt er dessen Witwe Guðríðr bei sich auf und versorgt sie gut (K. 6, 420); später beherbergt er die Fahrtgemeinschaft Þorfinnr karlsefnis den Winter über und legt großen Wert darauf, ihnen ein angemessenes Julfest ausrichten zu können (K. 7, 421).

der im Winter zuvor Guðríðr geheiratet hat. Diesem dezidiert christlichen Element wird innerhalb der Fahrgemeinschaft mit Þórhallr veiðimaðr (>dem Jäger<) ein heidnisches Pendant entgegengesetzt:

Hann hafði lengi verit í veiðiförum með Eiríki um sumrum, ok hafði hann margar varðveizlur. Þórhallr var mikill vexti, svartr ok þursligr; hann var heldr við aldr, ódæll í skapi, hljóðlyndr, fámáligr hversdagliga, undirföruill ok þó atmælasamr ok fýstisk jafnan hins verra. Hann hafði lítt við trú blandazk síðan hon kom á Grænland. Þórhallr var lítt vinsældum horfinn, en þó hafði Eiríkr lengi tal af honum haldit. (K. 8, 423)

Er war seit langer Zeit im Sommer mit Eiríkr auf Jagdzügen gewesen, und er wurde [von Eiríkr] mit vielem betraut. Þórhallr war von großem Wuchs, schwarz und einem Riesen ähnlich; er war schon betagt, von unverträglichem Wesen, verschlossen und für gewöhnlich verschwiegen, zugleich verschlagen und beleidigend, und es trieb ihn stets zum Schlechten. Er hatte sich wenig mit dem Glauben abgegeben, seit der nach Grönland gekommen war. Þórhallr wurde allgemein mit wenig Zuneigung betrachtet, und doch stand er schon lange hoch in Eiríkr's Wertschätzung.⁷⁵¹

Auf ihrer Fahrt findet die Expedition eine Reihe von Ländern (teilweise in Übereinstimmung mit der Beschreibung des Seewegs nach Vínland nach der *Grænlandinga saga*). Schließlich werden zwei schottische Sklaven als Kundschafter ausgesandt. Diese beiden Figuren sind mit Merkmalen der nicht völlig menschlichen Fremdheit ausgestattet: Sie laufen schneller als Wild, ihre Kleidung ist spärlich. Zugleich aber sind sie als Gabe Óláfrs Tryggvasons an seinen Gefolgsmann Leifr mit dem christlichen Element verbunden. Sie kehren nach drei Tagen zum Schiff zurück und bringen Weintrauben und Weizen mit. Nach der Redaktion der Skálholtsbók (*Eiríks saga* K. 8, 424) sagt Karlsefni an dieser Stelle, sie hätten gutes Land gefunden.

Diese Passage ruft die biblische Erzählung von den Kundschaftern auf, die Mose ins verheißene Land vorausschickt,⁷⁵² um zu sehen, »wie das Land beschaffen ist [...], ob es gut ist oder schlecht [...] und ob das Land fett oder mager ist, ob es dort Bäume gibt oder nicht. Habt Mut und bringt Früchte des Landes mit« (4.Mose 13,19–20). Die Ausgesandten bringen eine Weinrebe zurück, außerdem Granatäpfel und Feigen. Diese Referenz auf den biblischen Text ist exakter und wohl auch eindeutiger als die des süßen Taus in der *Grænlandinga saga*; für sich genommen verlangt sie jedoch noch nicht unbedingt eine wesentlich andere Lektüre als jene.

Die Beschreibung der Gegend, in der die Expedition bald darauf anlandet – noch immer nicht Vínland – ist zunächst eine Beschreibung des Überflusses, weicht jedoch von derjenigen

⁷⁵¹ Interessant ist auch die Verteilung der Namen auf die verschiedenen Schiffe der Fahrgemeinschaft (K. 8, 422f.): Von der Schiffsmannschaft, in der sich Þórhallr befindet, werden zwei weitere Männer genannt, die ebenfalls Thor im Namen tragen, außerdem Freydis Eiríksdottir, auch ihr Name ist der heidnischen Götterwelt entlehnt. Auf einem zweiten Schiff befindet sich neben dem Schiffsführer Björn ein weiterer Þórhallr; auf Karlsefnis Schiff fahren namentlich seine Frau Guðríðr und dessen Handelspartner Snorri mit. Karlsefni, der ja eigentlich Þorfinnr heißt, wird konsequent durch seinen Beinamen bezeichnet. Obgleich die verbreiteten Thor- und Freyr-Namen im Korpus der Isländersagas nicht als mit spezifisch heidnischen Assoziationen belegt erscheinen, wird von der Eiríks s. sogar das heidnische Namenselement sorgfältig aus Guðríðrs Sphäre ferngehalten.

⁷⁵² Vgl. auch Baumgartner (1993: 23).

Vínlands in der *Grænlandinga saga* in wesentlichen Punkten ab: Auf einer Insel brüten die Vögel so dicht, dass man kaum gehen kann, ohne ihre Eier (eine wichtige Nahrungsressource des nordischen Mittelalters) zu zertreten; das mitgebrachte Vieh findet auf dem Festland reichlich hohes Gras. Die üblichen Landnahmetopoi der fischreichen Flüsse und des milden Winters fehlen hier (noch). Stattdessen ist es gerade der Fehler der Neuankömmlinge, über das Auskundschaften des Landes das Anlegen von Vorräten zu versäumen, und der Winter, der schließlich kommt, ist hier ein harter. Sämtliche Beutetiere sind wie vom Erdboden verschluckt, so dass sich bald Hunger einstellt. Man richtet seine Gebete an Gott, doch dessen Hilfe lässt auf sich warten. An dieser Stelle hat Þórhallr veiðimaðr als Vertreter des Heidentums seinen Einsatz: Er führt im Verborgenen ein Ritual zu Ehren Thors durch, und kurz darauf wird ein Wal angetrieben. Anders als bei dessen Gegenstück in der *Grænlandinga saga* handelt es sich hier um eine unbekannte Walart, die nicht einmal Karlsefni erkennt, den die Saga aus diesem Anlass als großen Kenner der Wale vorstellt. Das Fleisch des Wals erscheint zwar essbar, doch vom Verzehr wird allen schlecht;⁷⁵³ dennoch isst man, um nicht zu verhungern. Als aber Þórhallr den anderen zu verstehen gibt, der Wal sei ihm von Thor geschickt worden, der damit seine Überlegenheit über den Christengott zu erkennen gegeben habe, wirft man den Rest des Wals von einer Klippe und vertraut sich erneut Gottes Fügung an. Daraufhin bessert sich das Wetter, man kann wieder aufs Meer hinausfahren, »ok skorti þa síðan eigi fong því at þa var dyra veiðr a landinu en egver í eyinu en fiski or sionum« (K. 8 nach der Hauksbók, 438; »und danach mangelte es nicht an Vorräten, denn an Land konnte gejagt, auf den Inseln Eier gesammelt und im Meer gefischt werden«; in der Skálholtsbók inhaltlich entsprechend).

Da es keine unmittelbaren Hinweise darauf gibt, dass der Verfasser der einen die andere Saga (in schriftlicher Form) vorliegen hatte und mögliche Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den Texten notorisch umstritten sind,⁷⁵⁴ kann man bei der entsprechenden Passage der *Grænlandinga saga* nicht von einer bewussten Gegendarstellung zu der hier vorliegenden massiven Funktionalisierung der Episode sprechen, auch wenn sich dieser Eindruck bei der Lektüre aufdrängen mag. Jedenfalls macht deren Bericht, in dem eigens herausgestellt wird, zu welcher bekannten Walart das angetriebene Tier gehört habe, zweimal betont wird, dass sein Fleisch gut gewesen sei, und in dem schließlich weder Þórhallr noch Thor vorkommt noch von Hunger die Rede ist – im Gegenteil wird hervorgehoben, dass man reichlich zu essen gehabt habe –, im Vergleich

⁷⁵³ Dass dies auch ein Symptom der Vergiftungserscheinungen beim Verzehr von unvergorenem Hákarl-Fleisch ist, dürfte weniger darauf hindeuten, dass es sich bei dem unbekannten Wal tatsächlich (historisch) um einen Hai gehandelt haben könnte, als darauf, dass man zur Beschreibung der Folgen des Verzehrs unbekömmlicher Meeresbewohner auf Bekanntes zurückgriff. Der Fang von Hákarl ist für Island seit dem 14. Jahrhundert belegt (was nicht heißt, dass er nicht schon früher betrieben wurde), vgl. Karl Gunnarsson et al. (1998: 122).

⁷⁵⁴ Vgl. Jónas Kristjánsson (1988: 270–273).

umso deutlicher, dass in der *Eiríks saga* anhand desselben tradierten Plotelements etwas anderes erzählt werden soll: ein Exemplum für den Lohn, den die Standhaftigkeit im Glauben zu erwarten hat. Der Wal wandelt sich dazu von einem Speisetier in das Teufelstier, als das er im Physiologus vorgestellt wird.⁷⁵⁵

Þórhallr macht sich im Folgenden (K. 9) mit einigen Leuten auf den Weg nach Norden, wo seiner Meinung nach Vínland zu finden sei; Karlsefni vermutet es im Süden und segelt mit dem Rest der Mannschaft in diese Richtung weiter. Nach der Trennung wird Þórhallr umgehend der Strafe für seinen Aberglauben zugeführt: Sein Schiff wird nach Irland abgetrieben, wo seine Leute versklavt werden und er stirbt. Den Rechtgläubigen dagegen steht nach bestandener göttlicher Prüfung und der Entfernung des heidnischen Elements aus ihrer Mitte der Weg nach Vínland offen. Sie haben noch ein gutes Stück zu segeln, finden aber schließlich das Land, das Leifr besucht hatte:

Þar fundu þeir sjálfsána hveitiakra þar sem lægðir váru, en vínviðr allt þar sem holta kenndi. Hverr lœkr var þar fullr af fiskum. Þeir gerðu þar grafar sem landit mœttisk ok flóðit gekk efst, ok er út fell váru helgir fiskar í gröfunum. Þar var mikill fjöldi dýra á skógi með öllu móti. Þeir váru þar hálfan mánuð ok skemmtu sér ok urðu við ekki varir. (K. 10, 427f.)

Dort fanden sie in den Niederungen Felder selbstsäenden Weizens, und überall auf den Hügeln Weinstöcke. Jeder Bach war voller Fische. Sie legten an der Gezeitengrenze Gruben an, und wenn sich das Meer zurückzog, waren Heilbutte in den Gruben. Es gab eine große Menge von Tieren aller Art im Wald. Sie blieben dort einen halben Monat, vergnügten sich und bemerkten nichts [Ungewöhnliches].

Vor der Analyse dieser Ressourcenaufzählung sei kurz der weitere Verlauf der Geschichte wiedergegeben. Nach einer kurzen friedlichen Begegnung mit den Bewohnern des Landes erlebt man einen milden Winter ohne Schnee. Im nächsten Frühling nehmen die Skrælingar zunächst Handelsbeziehungen mit den Nordleuten auf, geraten dann jedoch über ein Brüllen von deren Stier so sehr in Furcht, dass Kämpfe ausbrechen. Die Nordleute behalten die Oberhand, beschließen aber dennoch, den Siedlungsversuch abzubrechen und nach Grönland zurückzukehren. Hier werden explizit die zu erwartenden ständigen Angriffe der Einheimischen als Grund für den Rückzug aus Vínland genannt.

Während des Rückwegs an der amerikanischen Küste entlang finden die Reisenden wiederum reichliche Nahrungsressourcen vor. Nach bestandener Glaubensprobe also bleibt die Fülle ungebrochen. Die Information über die weiterhin gute Versorgungslage dient nun jedoch auch als Hintergrund für das Folgende: Þorvaldr Eiríksson, der seine Vínlandfahrt in dieser Saga in der Mannschaft Karlsefnis unternimmt, wird wie in der *Grænlendinga saga* durch einen Pfeil getötet, wenn auch nicht durch den eines Skrælingars, sondern eines Einfüßlers. »Þorvaldr dró

⁷⁵⁵ Vgl. Physiologus (273–276).

út þrina ok mælti: »Feitt er um ístruna. Gott land höfum vér fengit kostum, en þó megum vér varla njóta.« Þorvaldr dó af sári þessu litlu síðar« (K. 12, 431; »Þorvaldr zog den Pfeil heraus und sagte: »Da ist einiges Fett an den Därmen. Ein gutes Land mit reichlicher Versorgung haben wir gefunden, und doch können wir kaum Freude daran haben.« Þorvaldr starb wenig später an dieser Wunde«). Diese Sterbeszene erinnert an diejenige Þormóðr Kolbrúnarskálds in der *Fóstbræðra saga* (365f.): Þormóðr zieht sich einen Pfeil aus dem Herzen und bemerkt angesichts des an den Widerhaken festhängenden Fettgewebes, sein König habe ihn gut ernährt. Während dort die typischerweise lakonischen letzten Worte eines Sagahelden auch als nochmaliger Verweis auf das himmlische Gastmahl verstanden werden können, zu dem Þormóðr mit seinem König nach dem unmittelbar bevorstehenden Tod zu gelangen hofft,⁷⁵⁶ bestätigt die Szene in der *Eiríks saga* die zuvor getroffene Erklärung für den Abbruch der Siedlungsbemühungen in einem so vielversprechenden Land.

Zuletzt sei noch erwähnt, dass laut der *Eiríks saga* (K. 12, 432) das erste Kind Guðríðs und Karlsefnis, der erste Sprössling der späteren Bischofsfamilie also, während deren Vínland-Fahrt zur Welt kommt.

Die oben zitierte Beschreibung der Nahrungsressourcen Vínlands beinhaltet einige der typischen Landnahme-Topoi: fischreiche Gewässer, reiche Jagdgründe und Beutetiere, die sich ohne Anstrengung fangen lassen. Daneben jedoch verweist sie massiv auf die religiöse Aussageebene der Saga. Die Fische, die man hier fängt, sind nicht, wie in der *Grænlandinga saga* und in vielen Landnahme-Erzählungen, Lachse, sondern *helgir fiskar*, Heilbutte (*Hippoglossus hippoglossus*). Wie Mats Larsson erläutert,⁷⁵⁷ ist die beschriebene Fangmethode für den Heilbutt als Tiefseefisch nicht erfolgversprechend; er nimmt daher an, dass an dieser Stelle ursprünglich eine der allgemeineren Bezeichnungen für Plattfische stand, wie sie im Isländischen auch für deren Unterarten verwendet werden. Flundern wiederum, von denen hier demnach ursprünglich die Rede hätte sein können, wurden in Nordnorwegen tatsächlich nach der beschriebenen Methode gefangen. Larsson nimmt daher an, im Laufe der schriftlichen Tradition habe ein Schreiber einen allgemeinen Term mit der speziellen – und sachlich unrealistischen – Nennung des Heilbutts ersetzt. Ob der Heilbutt nun als Emendation eines ichthyologisch unkundigen Schreibers in die Saga geriet oder ob hier auch anhand offensichtlich überhöhter Details die besondere Fülle des Landes beschrieben werden soll – interessant ist auf jeden Fall, dass der Text, so wie er vorliegt, nicht irgendeine Plattfischart, sondern gerade *helgir fiskar*, wörtlich »heilige Fi-

⁷⁵⁶ S. B.3.3.

⁷⁵⁷ Vgl. Larsson (1992: 316).

sche« in Vínland verortet. Der Heilbutt erhielt diesen Namen aufgrund seiner Verwendung als Fastenspeise.⁷⁵⁸ Sowohl sein Name als auch seine Verwendung deuten, im Unterschied zu den Lachsen der *Grænlandinga saga*, in die religiöse bzw. kirchliche Sphäre.

In dieselbe Richtung verweisen auch die Hauptmerkmale der Vegetation Vínlands, wie die *Eiríks saga* sie beschreibt: Wein und Weizen. Die *Grænlandinga saga* dagegen spricht zwar von Wein, aber nur einmal indirekt von Getreide und nie von Weizen. Auch in der bekannten Beschreibung Vínlands bei Adam von Bremen (4. Buch, K. 38, 275) hat der Weizen der *Eiríks s.*, anders als üblicherweise zu lesen,⁷⁵⁹ zwar eine Vorlage, aber keine Entsprechung, denn dort ist allgemein von wildwachsenden Feldfrüchten oder bestenfalls Getreide die Rede, wiederum jedoch nicht von Weizen.⁷⁶⁰

Während sich also auch in den Paralleltexten alimentäre Anklänge an das biblischen Paradies finden, werden die religiösen Implikationen in der *Eiríks s.* durch die sprachliche Festlegung auf Weizen wesentlich verstärkt und vereindeutigt. Dieser tritt zudem immer in erzählerischem Verbund mit dem dortigen Wein auf. Beides wird zuerst von Leifr gefunden und eine Probe davon – eine Art Wahrzeichen für den Besuch des Landes – nach Grönland mitgenommen; zugleich bringt Leifr seinen Landsleuten das Christentum und damit die Eucharistie, für die Wein und Weizen (als dasjenige Getreide, aus dem die Hostie hergestellt sein muss) essentiell sind. Nachdem die Vínlandfahrt unter heidnischer Führung gescheitert ist, werden der gemischtgläubigen Fahrgemeinschaft Karslefnis die beiden Pflanzen zunächst durch Kundschafter gebracht; diese zweite Nennung wird von der Referenz auf das 4. Buch Mose wiederum unmittelbar in den religiösen Kontext gerückt (wohingegen die *Grænlandinga saga* das Auffinden der Trauben zwar auch durch einen fremdländischen Kundschafter geschehen lässt, der sich an ihnen jedoch umgehend berauscht, was der Episode einen humoristischen Anstrich gibt). Nach bestandener Glaubensprobe und dem Ausscheiden des heidnischen Elements aus der Fahrt erreicht man als Gemeinschaft guter Christen schließlich, wie zuvor der Missionar Leifr, das Land, in dem Weizen und Wein wachsen. Beides waren im mittelalterlichen Island rare Güter,⁷⁶¹ doch im Gegensatz zum Bericht der *Grænlandinga saga* ist hier nicht die Rede davon, dass man sie in großem (oder überhaupt irgendeinem) Umfang als Handels- oder Verzehrware geladen habe; nicht ein-

⁷⁵⁸ Vgl. Larsson (1992: 316).

⁷⁵⁹ So z. B. bei Larsson (1992: 313) und Ingstad (1985: 77).

⁷⁶⁰ Der entsprechende Ausdruck lautet bei Adam »fruges [...] non seminatas«, »nicht gesäte (d. h. selbstaussäende, wilde) Feldfrüchte«. *Frux* bedeutet das allgemeine »Feldfrucht«; Getreide im Speziellen wird gewöhnlich mit *frumentum* bezeichnet, dieses Wort wird entsprechend auch im religiösen Schrifttum verwendet (s. z. B. die in Fußnote 767 wiedergegebene Passage aus den Homilien Gregors). Selbst wenn die Formulierung bei Adam als Referenz auch (aber nicht nur oder notwendigerweise) auf Getreide verstanden werden kann, ist es also signifikant, dass sich die *Eiríks s.* auf Getreide und obendrein speziell auf Weizen als die liturgisch verwendete Getreideart festlegt.

⁷⁶¹ S. A.1.3.3.

mal ihre konkrete Nutzung vor Ort wird erwähnt. Zwar werden sie in eine Aufzählung der Nahrungsmittelressourcen eingereiht, von denen nicht alle unmittelbar als religiös belegt erscheinen, doch ihre profane Verwendung bleibt außen vor. Zugleich hat die Rede von den weinbewachsenen Hügeln und den getreidebestandenen Tälern deutliche Bezüge sowohl zur Bibel als auch zur Homilienliteratur. In Psalm 65,10–14 heißt es:

Du sorgst für das Land und tränkst es; / du überschüttetest es mit Reichtum.
Der Bach Gottes ist reichlich gefüllt, / du schaffst ihnen Korn; so ordnest du alles.
Du tränkst die Furchen, ebnest die Schollen, / machst sie weich durch Regen,
segnest ihre Gewächse.
Du krönst das Jahr mit deiner Güte, / deinen Spuren folgt Überfluss.
In der Steppe prangen die Auen, / die Höhen umgürten sich mit Jubel.
Die Weiden schmücken sich mit Herden, / die Täler hüllen sich in Korn. /
Sie jauchzen und singen.

Von den Ähnlichkeiten dieser Stelle zur Beschreibung der *Eiríks saga* ist die Nennung getreidebestandener Täler die einzige, die als unmittelbare Parallele bezeichnet werden kann. Diese ist dafür im Korpus der Isländersagas einmalig und, wie andere Bezüge zum religiösen Schrifttum, stilistisch auffällig. Bei entsprechender Bibelkenntnis ist sie dazu geeignet, die Lektüre auch der übrigen Details der Saga-Passage in Bezug zu diesem Psalm zu setzen. Für sich genommen konnte das Bild dem isländischen Publikum jedoch nicht nur aus dem Psalm selber bekannt sein,⁷⁶² sondern auch aus den Homilien Gregor des Großen, deren Übersetzung ins Altnordische sicher auf vor 1150 datiert werden kann. Deren großer Einfluss auf das altnordische geistliche Schrifttum, unter anderem auf die isländischen Homilien, mehrere erhaltene Manuskripte und Manuskriptfragmente, darunter eine der ältesten erhaltenen Handschriften Islands überhaupt, und die Tatsache, dass jeder Priester auf Island Gregors Homilien kennen musste, sprechen dafür, dass ihre Inhalte verbreitet und bekannt waren.⁷⁶³ In seiner 20. Homilie deutet Gregor die getreidegefüllten Täler des oben zitierten Verses als Bild für die erfolgreiche Verkündigung von Gottes Wort, das den Mund der Gläubigen mit der Speise der Wahrheit füllt.⁷⁶⁴ Das Bild des Weinbergs wird in der Bibel ebenfalls mit der Teilhabe und dem Wirken am Reich Gottes verbunden. Jesaja nennt das Haus Israel den Weinberg des Herrn (Jes 5,7).⁷⁶⁵ Das bekannteste neutestamentarische Beispiel ist das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg

⁷⁶² Kirby (1986: 91–93) geht aufgrund der Verbreitung im Wortlaut wenig variabler Zitate aus dem Buch der Psalmen in der altnordischen geistlichen Literatur davon aus, dass dieses vor 1150 ins Altnordische übersetzt war, auch wenn kein direkter Beleg für eine solche Übersetzung erhalten ist.

⁷⁶³ Vgl. Wolf (2001: 256–66) und Kirby (1986: 92f.).

⁷⁶⁴ Vgl. Gregorius Magnus (156), 20. Homilie. Die 8. Homilie setzt in einem eucharistischen Bild nicht erst das Brot, sondern bereits das Getreide mit dem Leib Christi in eins: »Vnde et natus in praeseptio reclinator, ut fideles omnes, uidelicet sancta animalia, carnis suae frumento reficeret, ne ab aeternae intelligentiae pabulo ieiuna remanerent« (54f., »Daher wird er auch als Neugeborener in eine Krippe gelegt, damit er alle Gläubigen, das heißt heilige Tiere, mit dem Getreide seines Fleisches stärke, dass sie nicht durch spärliches Futter der ewigen Erkenntnis fernblieben«).

⁷⁶⁵ Vgl. auch Barney (1973: 262f.).

(Mt 20,1–16). Auch diese Bibelstelle findet sich bei Gregor in Bezug auf die Verkündigung des Wort Gottes ausgelegt:

Qui habet uineam, uniuersam scilicet ecclesiam, quae ab Abel iusto usque ad ultimum electum qui in fine mundi nasciturus est, quot sanctos protulit, quasi tot palmites misit. Hic itaque pater-familias ad excolendam uineam suam mane, hora tertia, sexta, nona et undecima operarios conducit, quia a mundi huius initio usque in finem ad erudiendam plebem fidelium praedicatores congregare non destitit.⁷⁶⁶

Er hat einen Weinberg, das heißt die eine Kirche, die gleichsam ebenso viele Rebschösslinge treibt, wie sie vom gerechten Abel bis zum letzten Auserwählten, der am Ende der Welt geboren werden wird, Heilige hervorbringt. Dieser Hausvater nun stellt zur Pflege seines Weinbergs am Morgen, zur dritten Stunde, zur sechsten, zur neunten und zur elften Stunde Arbeiter an, denn vom Beginn dieser Welt bis zu ihrem Ende hört er nicht auf, zur Unterrichtung des gläubigen Volkes Prediger zu versammeln.

Die getreidegefüllten Täler und weinbedeckten Höhen der *Eiríks saga* sind im Duktus der geistlichen Literatur, auf den hier deutlich verwiesen wird, ein Tableau der geglückten Verbreitung von Gottes Wort, des Gedeihens des Glaubens und der Kirche.

Wein und Weizen erscheinen also in der *Eiríks saga*, die explizit auch eine Geschichte der Bekehrung ist, durchgehend im Zusammenhang religiöser Bezüge. Sie kennzeichnen Vínland als den symbolischen Ort der Christwerdung der Grönländer und Isländer, von dem aus die fortlaufende Verkündigung auf den beiden Inseln ihren Anfang nimmt: Der Missionar Leifr ist der Erste, der die Früchte des Landes – die im religiösen Schrifttum als Bild der Nahrung der Gotteserkenntnis erscheinen – nach Grönland bringt; und vor dem symbolischen Hintergrund gelungenener Verkündigung bringt die Stammutter mehrerer isländischer Bischöfe (prominenter Arbeiter im Weinberg Gottes) ihren ersten Nachkommen zur Welt. Während in der mittelalterlich-isländischen Realität der ausreichende Import von Wein mit Schwierigkeiten verbunden war und immer wieder einmal aufgrund eines Mangels Messen ausfallen mussten,⁷⁶⁷ erzählt die Saga von der den Isländern eigenen Quelle für den Wein und den Weizen der christlichen Lehre, nämlich von der Herkunft der eigenen Kirchenleute. Mit Vínland werden Ressourcen des Christentums in den mit isländischem Anspruch belegten Teil der Welt inkorporiert, die neue Religion wird von einem Import zur eigenen Sache.

Die *Eiríks saga* besitzt damit eine allegorische Ebene, auf der das historische (und vor allem auch politische) Ereignis der Bekehrung und die eigene Kirchengeschichte zu den Worten der Heiligen Schrift in Bezug gesetzt und in den göttlichen Heilsplan eingeordnet wird. Diese Ebene wird wesentlich von der Nahrungssymbolik der Saga aufgespannt. Soweit ich sehe, nehmen jedoch die greifbar allegorischen Bezüge der Saga mit der oben zitierten Beschreibung Vínlands ihr Ende. Ob man darüber hinaus die gesamte Erzählung konsequent allegorisch verste-

⁷⁶⁶ Gregorius Magnus (143), 19. Homilie.

⁷⁶⁷ S. A.1.3.3.

hen kann, wie es Baumgartner tut, der gesamte Bericht also (nur) ein Vehikel für eine implizite, zweite Lesart darstellt, oder ob sich hier eine profane und eine religiöse Erzählung überlagern und beeinflussen, ohne dass die eine ganz in der anderen aufginge, muss an dieser Stelle unentschieden bleiben. Die *Eiríks saga* erzählt jedenfalls insofern eine andere Geschichte als die *Grænlendinga saga*, als sich in ihr über weite Strecken zwei Erzähl- und Sinnebenen miteinander verbinden, während die *Grænlendinga saga* auf deren einer verbleibt und auf die Möglichkeit einer weiteren nur hinweist.

C.2 Getreide-, Sämanns- und Ackermotive in der *Brennu-Njáls saga*

Wenn in der *Eiríks saga* eine so deutlich religiös motivierte Getreidemotivik festzustellen ist, ergibt sich daraus die Frage, wie es sich in dieser Hinsicht mit der *Brennu-Njáls saga* verhält: Sie beteiligt sich zum einen ebenfalls explizit an einem christlichen Diskurs und ist zum anderen die getreidereichste aller Isländersagas. *Eiríks saga* und *Njáls saga* sind zudem die einzigen Texte im Korpus, die über kurzgehaltene Verweise auf Getreide oder Mehl als Gebrauchsgüter hinausgehen und dem Leser konkrete Bilder der Feldarbeit oder des Getreides auf dem Feld vor Augen stellen.⁷⁶⁸ Gerade diese Motive sind auch in der religiösen Getreidesymbolik des Mittelalters prominent.

C.2.1 Profane Getreidemotivik: Wertschätzung und Charakterzeugnis

Zunächst ist die Getreidemotivik der *Njáls saga* jedoch wesentlich zurückgenommener als diejenige der *Eiríks saga*; bis zu ihrem 53. Kapitel erscheint nur auffällig, dass die *Njála* vor allem eingangs sehr häufig von Getreide spricht. Dies kann nicht unmittelbar dem Umstand zugeschrieben werden, dass ihre Handlung im Süden Islands angesiedelt ist, wo zur Handlungszeit und, in geringerem Umfang, noch zur Zeit der Niederschrift Getreide angebaut wurde, denn in den ersten Kapiteln scheint die Saga nur ein einziges Mal, nämlich für Hallgerðs ersten Ehemann Þorvaldr Ósvífrsson, von isländischem Anbau zu sprechen.⁷⁶⁹ Dieser Hinweis bereitet die Erzählung von Þorvaldrs Streit mit Hallgerð vor, der ihn das Leben kosten wird,⁷⁷⁰ er dürfte rein plotbedingt und nicht motivisch besetzt sein. Mehrmals ist dagegen von aus Norwegen importiertem Mehl die Rede. Dessen Funktion im Text ist konstant: Es wird als Zeichen der Dankbarkeit für gute Dienste verschenkt, zunächst von Hrútr an seinen Bruder Hǫskuldr für guten Rat und tätige Hilfe bei Hrútrs Verlobung und seiner anschließenden Ausreise nach Norwegen (K. 2, 10), später von König Haraldr gráfeldr an seinen scheidenden Gefolgsmann Hrútr und von diesem wiederum an Hǫskuldr, der während Hrútrs Abwesenheit dessen Besitz verwaltet hat (K. 6, 20f.). In der nächsten Generation ist es der junge Gunnarr von Hlíðarendi, der bei seinem Abschied aus Norwegen von Jarl Hákon mit allen Ehren und viel Mehl entlassen wird

⁷⁶⁸ Bjarnar s. (K. 12, 139), Egils s. (K. 29, 75) und Þorskrfirðinga s. (K. 10, 198) erwähnen zwar Getreideanbau, die Handlung findet jedoch nie in dessen Umfeld statt, der Leser ›sieht‹ also weder das Feld noch die Arbeit darauf.

⁷⁶⁹ »Hann átti eyjar þær, er heita Bjarneyjar; þær liggja út á Breiðafirði; þaðan hafði hann skreið ok mjöl« (K. 9, 30; »Er besaß die Inseln, die Bjarneyjar heißen; sie liegen draußen im Breiðafjörðr; von dort bezog er Trockenfisch und Mehl«). Die unklare Formulierung kann möglicherweise auch auf Handel abzielen.

⁷⁷⁰ Vgl. (K. 11, 33–35).

(K. 32, 83).⁷⁷¹ Vor dem Hintergrund seiner relativen Knappheit auf Island wird das wertvolle Handelsgut in der *Njála* zu einer Währung des Dankes und der Ehrbezeugung.⁷⁷² Die Geber und Rezipienten sind allesamt integrale Figuren; insbesondere steht den beiden norwegischen Potentaten mit Hrútr und Gunnarr jeweils ein im Sinne der Saga mustergültiger Charakter gegenüber. Derlei ließe sich von Flosi Þórðarson nicht ohne weiteres behaupten: Er leitet den Mordbrand gegen Njáls Familie, der in und von der Saga heftig verurteilt wird. Wenn auch Flosi gegen Ende der Geschichte auf der Rückreise von seiner Pilgerfahrt nach Rom von Jarl Eiríkr viel Mehl mitgegeben bekommt (K. 158, 462), wird er dennoch mit einigen der hervorragendsten Figuren des Textes in eine Reihe gestellt. Die Erwähnung des Geschenks bestärkt noch einmal die Rehabilitierung, die seine Figur (wenn auch wohl in diskutablen Maße) durch das Ableisten der auferlegten weltlichen Strafe und geistigen Buße erfährt.⁷⁷³ Spätestens jetzt scheint Flosi wieder als Ehrenmann betrachtet werden zu können, was sich letztlich durch seine Versöhnung mit Kári bestätigt.

Während die *Njála* bereits in ihren ersten Kapiteln häufig von Mehl spricht, ist in ihr andererseits – im Vergleich zu anderen Sagas – nur sehr sporadisch von Viehhaltung oder Fischfang⁷⁷⁴ die Rede. Getreide erscheint somit als ihr einziges tragendes Zeichen aus dem agrarischen Bereich. Als solches wird es nicht durchgehend eingesetzt, erscheint aber ab Kapitel 53 in einer Reihe sehr auffälliger Szenen und Formulierungen. Wem zu diesem Zeitpunkt gegenwärtig ist, dass Getreide in den ersten Kapiteln neben einem materiellen Wert auch eine persönliche Verfasstheit markiert, hat damit bereits einen Lesehinweis an der Hand; die Aufmerksamkeit aller anderen wird durch die ungewöhnliche Ausgestaltung und die Massierung der zuvor zurückgenommenen Getreidemotivik auf die betreffenden Passagen gelenkt.

⁷⁷¹ Im Hochmittelalter scheint der Export von Mehl aus Norwegen grundsätzlich die Erlaubnis des Königs erfordern zu haben, vgl. Gelsinger (1981: 80–82), und vor diesem Hintergrund erscheint die Versorgung mit Getreide auch in der *Heimskringla* als Ausdruck guter Beziehungen zwischen Isländern und dem norwegischen Herrscher, hier des Königs zum ganzen Land: Haraldr Sigurðarson wird als der größte Freund der Isländer bezeichnet, da er anlässlich einer Missernte vier Schiffsladungen Mehl nach Island gehen ließ, vgl. Haralds s. Sigurðarsonar (K. 36, 119).

⁷⁷² S. dazu auch oben, B.1.1.2: Auch in der *Egils s.* erscheint Getreide (dort Weizen) unter denjenigen Handelswaren, die kostbar genug sind, um die Dankbarkeit eines Königs gegenüber einem herausragenden Gefolgsmann zu illustrieren. Davon ausgehend findet jedoch in den Texten eine jeweils spezifische Semantisierung dieser Gabe statt, und während sie in der *Egils s.* auch eine symbolische Funktion erfüllt, hat das Motiv hier vor allem Verweisfunktion, indem es eine thematische Verbindung zwischen bestimmten Figuren anzeigt und den Einsatz anderer Motive aus dem gleichen Begriffsfeld vorbereitet.

⁷⁷³ Vgl. Lönnroth (1976: 185).

⁷⁷⁴ Letzteres mag auch der Verortung der Handlung im Süden Islands geschuldet sein, wo wenig Fischfang betrieben wurde. Dass die Saga selten Vieh erwähnt, ist dagegen nicht durch lokale Bedingungen erklärbar und dürfte auf die vergleichsweise geringe Präsenz ökonomischer Diskurse in der *Njála* zurückzuführen sein.

C.2.2 Drei zentrale Szenen und ihr Kontext

Im Folgenden werden insbesondere drei zentrale Szenen der Saga betrachtet, die in der Forschung schon einige Aufmerksamkeit erhalten haben. Sie seien eingangs in ihrem Zusammenhang im Handlungsverlauf skizziert, bevor in der weiteren Analyse auf Einzelheiten eingegangen und der Zusammenhang dieser Szenen mit weiteren Textstellen dieser Saga sowie mit anderen Texten aus dem Korpus der Isländersagas, der Bibel und der geistlichen Literatur beleuchtet wird.

In Kapitel 53 bricht der Konflikt zwischen Gunnarr und Otkell wieder auf, der gerade erst auf dem letzten Thing beigelegt worden war (K. 47–51): Nachdem Hallgerðr einen Sklaven auf Otkells Hof Lebensmittel stehlen und einen Brand legen hatte lassen (s. B.1.2.3), hatte Otkell alle noch so ehrenvollen Angebote einer Wiedergutmachung ausgeschlagen und Gunnarr schließlich vorgeladen. Auf dem Thing war ihm jedoch angesichts der Kräfteverhältnisse zwischen ihm selber und dem mächtigen Nachbarn nichts anderes übriggeblieben, als Gunnarr das Selbsturteil zu überlassen. Gunnarr, inzwischen aufs äußerste gereizt, hatte Otkell daraufhin auf seinem Schaden sitzen lassen und ihm empfohlen, sich in Zukunft von ihm fernzuhalten, ein Rat, den Otkell beherzigt.

Dennoch kommt es zum Zusammenstoß, als eines Tages Otkells Pferd mit ihm durchgeht und auf einen Acker läuft, auf dem Gunnarr gerade damit beschäftigt ist, Getreide auszusäen:

Otkell reið inum bleikálótta hesti, en annarr rann hjá lauss. Stefna þeir austr til Markarfljóts; hleypir hann fyrir Otkell. Ærask nú báðir hestarnir ok hlaupa af leiðinni upp til Fljótshlíðar; ferr Otkell nú meira en hann vildi.

Gunnarr hafði farit einn samt heiman af bœ sínum ok hafði kornkippu í annarri hendi, en í annarri handøxi. Hann gengr á sáðland sitt ok sár þar niðr korninu ok lagði guðvefjarskikkju sína niðr hjá sér ok øxina ok sár nú korninu um hríð.

Nú er at segja frá Otkatli, at hann ríðr meira en hann vildi. Hann hefir spora á fótum ok hleypir neðan um sáðlandit, ok sér hvárrgi þeira Gunnars annan. Ok í því er Gunnarr stendr upp, ríðr Otkell á hann ofan ok rekr sporann við eyra Gunnarri ok rístr hann mikla ristu, ok blæddi þegar mjök. Þar riðu þá félagar Otkels. »Allir meguð þér sjá,« segir Gunnarr, »at þú hefir blóðgat mik, ok er slíkt ósæmiliga farit: hefir þú stefnt mér fyrst, en treðr mik nú undir fótum ok ríðr á mik.« Skammkell mælti: »Vel er við orðit, en hvergi vart þú óreiðuligri á þinginu, er þú helt á atgeirinum.« Gunnarr mælti: »Þá er vit finnumsk næst, skaltú sjá atgeirinn.« Síðan skilja þeir at því. (K. 53, 134f.)

Otkell ritt den einen Falben, der zweite lief reiterlos mit. Sie ritten ostwärts nach Markarfljót, und Otkells Pferd verfällt in Galopp. Da gehen beide Pferde durch, galoppieren vom Weg ab und hinauf nach Fljótshlíð; Otkell ist jetzt schneller unterwegs, als er es vorhatte.

Gunnarr war alleine von seinem Hof aufgebrochen und trug einen Saatkorb in der einen Hand, und in der anderen eine Handaxt. Er geht auf sein Saatland und sät dort Getreide, und er legte seinen kostbaren Mantel ab und die Axt und sät nun eine Weile das Korn.

Nun ist von Otkell zu erzählen, dass er schneller reitet als er wollte. Er hatte Sporen an den Füßen und sprengt aufs Saatland hinauf, und er und Gunnarr sehen einander nicht. Und als Gun-

narr aufsteht, reitet Otkell ihn nieder, erwischt ihn mit dem Sporn am Ohr und reißt ihm eine große Wunde, die sofort stark blutete. Da kamen die Gefährten Otkells hinzu. »Alle könnt ihr sehen«, sagt Gunnarr, »dass du mir eine blutende Wunde zugefügt hast, und wie du dich benimmst, ist eine einzige Schmähung: Erst hast du mich vorgeladen, und jetzt trittst du mich nieder und reitest mich an.« Skammkell sagte: »Nicht schlecht gesprochen, aber auf dem Thing sahst du doch etwas grimmiger aus, als du den Hauspieß in der Hand hattest.« Gunnarr sagte: »Wenn wir uns das nächste Mal treffen, sollst du den Hauspieß zu sehen bekommen.« Damit trennten sie sich.

Nicht genug damit, verspottet Skammkell – ein Freund Otkells und quasi dessen böser Geist, der die Eskalation von Otkells Konflikten mit Gunnarr maßgeblich vorantreibt – Gunnarr später auch noch vor den Ohren anderer. Gunnarr schreitet daraufhin zur Rache und tötet mit Hilfe seines Bruders Kolskeggr Otkell, Skammkell und sechs weitere von Otkells Leuten (K. 54).

Diese Rechtssache kann auf dem nächsten Thing zunächst noch durch einen Vergleich beigelegt werden. In der Folge brechen jedoch immer neue Konflikte auf, und Njálls Voraussage: »munu þeir muna fornan fjandskap ok nýjan at þér fœra; ok muntú ekki annat mega en hrökkva við« (K. 58, 149; »sie [Gunnarrs Widersacher] werden sich alter Feindseligkeiten erinnern und neue hinzukommen lassen; und es wird dir nichts anderes übrigbleiben, als dich zur Wehr zu setzen«) erfüllt sich. Da mit Njálls Hilfe vor Gericht immer wieder für Gunnarr günstige Vergleiche geschlossen werden, greifen dessen Gegner schließlich zur Intrige. Sie wissen von einem Rat des hellsichtigen Njáll an Gunnar: »veg þú aldri meir í inn sama knérunn en um sinn ok rjúf aldri sætt þá, er góðir menn gera meðal þín ok annarra« (K. 55, 139; »verübe nie mehr als einen Totschlag im gleichen Zweig einer Familie, und brich nie einen Vergleich, den gute Leute zwischen dir und anderen zuwege bringen«), und ziehen deshalb Otkells bisher mit Gunnarr verglichenen Sohn Þorgeirr in die Sache. Es ist für die Motivik der Saga nicht unerheblich, dass ihnen dies aufgrund eines Getreideackers Þorgeirrs gelingt, den Gunnarr mit Beschlag belegt hatte. Der Plan, Gunnarr im Verlauf der entstehenden Fehde Þorgeirr erschlagen und damit gemäß der Prophezeiung Njálls sein eigenes Ende heraufbeschwören zu lassen, geht auf. Gunnarr wird für den Totschlag an Þorgeirr für drei Jahre des Landes verwiesen, und nach Njálls Worten hängt nun sein Leben davon ab, diesen Vergleich zu halten (K. 67–74).

Gunnarr und sein Bruder Kolskeggr machen sich reisefertig und verlassen Hlíðarendi, aber für Gunnarr kommt es nicht zur Ausreise:

Þeir ríða fram at Markarfljóti, þá drap hestr Gunnars fœti, ok stókk hann ór sǫðlinum. Honum varð lítið upp til hlíðarinnar ok bæjarins at Hlíðarenda ok mælti: »Fǫgr er hlíðin, svá at mér hefir hon aldri jafnfǫgr sýnzkt, bleikir akrar ok slegin tún, ok mun ek ríða heim aprt ok fara hvergi.« »Ger þú eigi þann óvinafagnað,« segir Kolskeggr, »at þú rjúfir sætt þína, því at þér myndi engi maðr þat ætla. Ok máttú þat hugsa, at svá mun allt fara sem Njáll hefir sagt.« »Hvergi mun ek fara,« segir Gunnarr, »ok svá vilda ek, at þú gerðir.« »Eigi skal þat,« segir Kolskeggr; »hvárki skal ek á þessu níðask ok engu ǫðru, því er mér er trúat; ok mun sjá einn hlutr svá vera, at skilja mun með okkr, en seg þú þat frændum mínum ok móður minni, at ek ætla mér ekki at sjá Ísland, því at ek mun spyrja þik látinn, frændi, ok heldr mik þá ekki til útferðar.« Skilr þar með þeim,

ok ríðr Gunnarr heim til Hlíðarenda, en Kolskeggr til skips ok ferr utan. (K. 75, 182f.)

Sie ritten in Richtung Markarfljót; da straukelte Gunnarrs Pferd, und er sprang aus dem Sattel. Sein Blick fiel hinauf auf den Hang und den Hof von Hlíðarendi, und er sagte: »Schön ist der Hang, noch nie erschien er mir so schön, weiße Felder und gemähte Wiesen; und ich werde zurück nach Hause reiten und nirgendwohin fahren.« »Mach deinen Feinden nicht die Freude«, sagte Kolskeggr, »deinen Vergleich zu brechen, denn niemand würde das von dir erwarten. Und denk daran, es wird alles so gehen, wie Njáll es gesagt hat.« »Ich werde nirgendwohin fahren«, sagt Gunnarr, »und ich wünsche, du würdest das Gleiche tun.« »Bestimmt nicht«, sagt Kolskeggr; »weder werde ich in dieser Sache wortbrüchig werden noch in irgendeiner anderen, in der man mir vertraut. Es sieht so aus, als sei das nun die eine Sache, die uns trennen kann. Aber sag du meinen Verwandten und meiner Mutter, dass ich nicht vorhabe, Island wiederzusehen, denn ich werde erfahren, dass du tot bist, Verwandter, und dann zieht es mich nicht mehr zurück.« Sie trennen sich dort, und Gunnarr reitet heim nach Hlíðarendi, aber Kolskeggr reitet zum Schiff und fährt aus.

Bald darauf überfallen Gunnarrs Gegner seinen Hof und töten ihn (K. 77); er wird von seinem Sohn Hogni und Skarpheðinn Njálsson gerächt. Damit findet die Handlung um Gunnarr ihr Ende. Es folgt eine Art Mittelteil, in dem der zweite große Handlungskomplex der Saga vorbereitet wird.⁷⁷⁵ Die Saga verfolgt zunächst die Auslandsfahrt der Njállssöhne und die Fehden, in die sie nach der Rückkehr nach Island geraten. In der Folge eines Vergleichs nimmt Njáll Hǫskuldr, den Sohn ihres toten Antagonisten Þráinn, der außerdem ein Verwandter Gunnarrs war, als Ziehsohn an. Die Saga stellt Hǫskuldr als bereits als Kind weise und friedliebend vor (K. 94) und fährt fort: »Nú líðr þar til, er Hǫskuldr er frumvaxti. Hann var bæði mikill ok sterkr, manna fríðastr sýnum ok hærðr vel, blíðmæltr ok ǫrlátr, stilltr vel, manna bezt vígr, góðorðr til allra manna; hann var vinsæll maðr. Aldri skilði þá sonu Njáls á um neinn hlut« (K. 94, 237; »Nun vergeht die Zeit, und Hǫskuldr wird erwachsen. Er war groß und stark, der schönste der Männer; er hatte volles Haar, war sanft in seiner Rede, freigiebig und beherrscht, dabei der beste Kämpfer und zu allen Leuten freundlich; er war ein beliebter Mann. Nie waren er und die Njállssöhne sich über irgendetwas uneins«). Es werden noch einige Figuren eingeführt, die im Folgenden wichtige Rollen zu spielen haben, bevor die Saga in den Kapiteln 100 bis 105 von der Christianisierung Islands berichtet.

Der zentrale Konflikt der weiteren Handlung wird von einem Mann namens Valgerðr inn grái losgetreten, der als Heide aus dem Ausland zurückkehrt und den Machtverlust seines Sohnes Mjörðr feststellen muss (K. 107). Hǫskuldr ist mittlerweile Gode, Mjörðrs ehemalige Thingleute haben sich seiner Leitung unterstellt, und die große Freundschaft zwischen Hǫskuldr

⁷⁷⁵ Lönnroths Analyse der Struktur der Njála zufolge endet der erste Teil der Saga, den er mit der älteren Forschung auch als Gunnars s. bezeichnet, mit dem Ende der in Norwegen beginnenden Fehde zwischen den Njállssöhnen und Gunnars Verwandtem Þráinn, in deren Verlauf sowohl Þráinn als auch Njáls unehelicher Sohn Hǫskuldr sterben und schließlich Njáll Hǫskuldr Þráinsson als Ziehsohn annimmt. Der zweite Teil, die »eigentliche« Njáls s., beginnt demnach unmittelbar anschließend mit dem Bericht über die Christianisierung, vgl. Lönnroth (1976: 23–30). Nachdem zuvor jedoch die Erzählstränge aus dem ersten Teil und diejenigen des zweiten Teils bereits ineinandergreifen, erscheint es mir schwierig, die Passage zwischen Hognis und Skarpheðinns Rache und der Christianisierung einem klar abgegrenzten ersten Teil zuzuordnen.

und den Njállssöhnen⁷⁷⁶ festigt seine und deren einflussreiche Stellung. Mjörðr sucht auf den Rat seines Vaters hin die Freundschaft Hǫskuldrs und der Njállssöhne, um sie anschließend gegeneinander aufzuhetzen in der Hoffnung, die Njállssöhne möchten letztlich Hǫskuldr erschlagen und dadurch auch ihre eigene Position schwächen (K. 108f.). Hǫskuldr erweist sich als unzugänglich für die Einflüsterungen Mjörðrs. Doch die Njállssöhne schenken der Behauptung, Hǫskuldr trachte ihnen nach dem Leben,⁷⁷⁷ schließlich Glauben und töten ihren Ziehbruder und ehemaligen Freund auf eine, wie Lönnroth bemerkt,⁷⁷⁸ ungewöhnlich brutale Weise, die entgegen der in den Isländersagas gängigen Erzählmuster für ähnliche Kämpfe dem Opfer keine Chance zur Gegenwehr lässt:

Í þenna tíma vaknaði Hǫskuldr Hvítanessgoði; hann fór í klæði sín ok tók yfir sik skikkjuna Flosanaut; hann tók kornkippu ok sverð í aðra hönd ok ferr til gerðis síns ok sár niðr korninu. Þeir Skarpheðinn höfðu þat mælt með sér, at þeir skyldu allir á honum vinna. Skarpheðinn sprettr upp undan garðinum. En er Hǫskuldr sá hann, vildi hann undan snúa; þá hlóp Skarpheðinn at honum ok mælti: »Hirð eigi þú at hopa á hæl, Hvítanessgoðinn,« – ok hogg til hans, ok kom í höfuðit, ok fell Hǫskuldr á knéin. Hann mælti þetta: »Guð hjálpi mér, en fyrirgefi yðr!« Hljópu þeir þá at honum allir ok unnu á honum. (K. 111, 280f.)

Zu dieser Zeit [am frühen Morgen] erwachte Hǫskuldr Hvítanessgoði; er kleidete sich an und legte sich den Mantel Flosigabe um [einen kostbaren Scharlachmantel, den ihm sein Verwandter Flosi geschenkt hatte]; er nahm einen Saatkorb in die eine Hand und ein Schwert in die andere, geht auf sein eingehegtes Land und sät Getreide.

Skarpheðinn und die anderen hatten verabredet, dass sie ihn alle zusammen angreifen sollten. Skarpheðinn sprang hinter der Einhegung hervor, und als Hǫskuldr ihn sah, wollte er ihm ausweichen. Da lief ihn Skarpheðinn an und sagte: »Bemüh dich nicht, davonzurennen, Hvítanessgoði« – und er führt einen Schlag gegen ihn und traf ihn am Kopf, und Hǫskuldr fiel auf die Knie. Er sagte dies: »Gott helfe mir und vergebe euch!« Da griffen sie ihn alle an und schlugen ihn nieder.

Diese Tat führt im Weiteren zum Mordbrand an Njálss Familie und dieser wiederum zum Rahezug Káris, Njálss Schwiegersohn und der einzige Überlebende der *brenna*. Diese Geschehnisse bestimmen den Großteil der verbleibenden Handlung.

⁷⁷⁶ Vgl. neben der oben zitierten Passage auch (K. 97, 248), wo nach dem in B.1.3.1 diskutierten Muster gegenseitige Einladungen zum Gastmahl der Ausdruck besonders guter Beziehungen sind: »Svá var ákaft um vináttu þeira, at hvárir buðu öðrum heim hvert haust ok gáfu stórgjafar« (»Ihre Freundschaft bedeutete ihnen so viel, dass sie sich jeden Herbst gegenseitig einluden und einander großartige Geschenke machten«).

⁷⁷⁷ Mjörðr behauptet, Hǫskuldr habe sie während ihres letzten Besuchs in einem abseits stehenden Vorratshaus untergebracht, weil er vorgehabt habe, sie dort nachts zu verbrennen; dann jedoch habe ihn der Mut verlassen. Dieses Erzählelement eines in bester Absicht veranstalteten Gastmahls, das vom Verleumder in einen aus Feigheit fallengelassenen Mordplan durch Verbrennen umgedeutet wird, teilt sich die Njáls s. mit der Egils s. (K. 12, 30–32); s. B.1.2.2.

⁷⁷⁸ Vgl. Lönnroth (1976: 29).

C.2.3 Die *Brennu-Njáls saga*, Altes und Neues Testament, Gunnarr und Hǫskuldr: Beziehungen

Zunächst seien die erste und die letzte der zitierten Passagen diskutiert. Sie haben viel gemeinsam: In beiden wird ein überaus positiv besetzter Protagonist der Saga beim Getreidesäen auf seinem Acker Opfer eines Übergriffs, und die sich entsprechende Ausstattung Gunnarrs und Hǫskuldrs – kostbarer Mantel, Saatkorb, Waffe – ist, bis auf den Saatkorb, im Kontext der Feldarbeit mindestens auffällig,⁷⁷⁹ wenn nicht sogar unangemessen. Dies sind deutliche Signale, dass beide Szenen mehr zu bieten haben als nur ihre Handlungsoberfläche und dass sie in einem spiegelbildlichen Bezug zueinander stehen.

An dieser Stelle empfiehlt sich ein Hinweis auf Lars Lönnroths Analyse der geistlichen Prägung der *Njála*,⁷⁸⁰ in deren Rahmen er auch auf die Parallelität der Struktur der Saga zu derjenigen der Bibel hinweist:

Considering the clerical mind of the author,⁷⁸¹ it is not farfetched to compare the bipartite structure of *Njála* to that of the Bible, »Gunnarr's saga« as the Old Testament and »Njáll's saga« [hier: der zweite Teil der Saga, der nach Lönnroth mit der Christianisierungserzählung beginnt] as the New Testament. In the first part, »Gunnarr's saga«, people live under the old pagan law, corresponding to the Law of Moses, defended by noble heathen leaders (Njáll, Gunnarr). These noble heathens are dimly aware of God, and they expect the arrival of a new and better faith [...]. The second part, »Njáll's saga«, begins with the introduction of this new order, which is severely challenged when a Messiah figure, Hǫskuldr Bráinsson, is martyred. [...] It would be foolish to claim that such parallels between *Njála* and the Bible were intended by the author – in fact, they probably were not. But it can be said that his clerical mind so shaped his understanding of history that a biblical pattern was placed over the inherited native legends.⁷⁸²

Eine allgegenwärtige erzählerische Technik der Isländersagas besteht darin, früher Geschehenes auf später Geschehenes vorausweisen zu lassen und die Figuren einer Generation auf diejenigen der nächsten. Wo sich solchermaßen Konfliktstrukturen oder Charaktere in Variation wiederholen, erhellen sich die jeweils entsprechenden Elemente gegenseitig in ihrem Aussagegehalt. In der christlichen Biblexegese des Mittelalters andererseits wurde das Alte Testament (auch) als allegorisch zu verstehende Vorausdeutung des Neuen Testaments betrachtet, in dem wiederum das Vorhergesagte seine Erfüllung findet. Wenn die *Njála* mit Gunnarrs Verletzung auf dem Acker nicht nur auf dessen eigenen,⁷⁸³ sondern auch auf Hǫskuldrs Tod vorausweist, ist dies keine Technik, die man erst einer in besonderem Maße geistlich geprägten Überarbeitung des

⁷⁷⁹ Vgl. Lönnroth (1976: 158) und Bödl (2005: 243).

⁷⁸⁰ Vgl. Lönnroth (1976: 104–164).

⁷⁸¹ Lönnroth betrachtet die Saga als Werk eines (einzelnen) Autors, der für sein Werk auf verschiedene mündliche und schriftliche Traditionen zurückgriff und dieses Material zu einer geschlossenen literarischen Einheit formte, die uns als *Njáls* s. bekannt ist, vgl. Lönnroth (1976: 39–41).

⁷⁸² Lönnroth (1976: 148).

⁷⁸³ Vgl. Bödl (2005: 243).

Materials zuschreiben müsste, aber sie öffnet hier den Text für eine Lektüre, die sich am zeitgenössisch angenommenen Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament orientiert⁷⁸⁴ und Gunnarr und den Unfall auf dem Acker als Vorausdeutung auf etwas begreift, dass sich in Hǫskuldr und seinem Tod im christlichen Sinne erfüllen wird. Dieser Ansatz, der für andere Sagas unangebracht wäre, sollte im Fall der *Njála*, in der sich Lönnroths Untersuchungen zufolge ein theologisch, mithin auch exegetisch geschultes Bewusstsein niederschlägt, berechtigterweise zu erproben sein.

Auf eine Verbindung zwischen Gunnarr und Hǫskuldr weisen nicht nur ihre Verwandtschaft und die beiden Szenen auf dem Getreideacker hin. Beide stehen in einer speziellen Beziehung zu Njáll, die ihnen im Zweifelsfall verpflichtender erscheint als ihre jeweiligen familiären Bindungen.⁷⁸⁵ Gerade, aber nicht nur im Verhältnis zu Njáll und seiner Familie zeigt sich ihre wichtigste Gemeinsamkeit: eine für Isländersagas ungewöhnlich weitgehende Friedliebe und Versöhnungsbereitschaft. Gunnarr äußert zu einem frühen Zeitpunkt der Saga, dass er am liebsten mit allen in Frieden leben wolle (K. 32, 84; »Við alla vilda ek gott eiga«), und versucht später sowohl Njálles Familie als auch Otkell gegenüber, eine gewalttätige Konfrontation zu vermeiden. Als der Konflikt mit Otkell dennoch eskaliert, zeigt sich Gunnarr wenig begeistert über seine eigenen Totschläge: »Hvat ek veit, segir Gunnarr, hvárt ek mun því óvaskari maðr en aðrir menn sem mér þykkir meira fyrir en öðrum mönnum at vega menn« (K. 54, 138f.; »Ich weiß nicht«, sagt Gunnarr, »ob ich wohl weniger mutig bin als andere, weil es mir mehr als ihnen widerstrebt, Menschen zu erschlagen«). Gunnars protochristliche Gewaltabneigung⁷⁸⁶ findet ihre Fortsetzung in Hǫskuldrs dezidiert christlicher Friedliebe, die selbst das eigene Leben dem Wohl anderer unterordnet: »heldr vilda ek vera ógildir en margir hlyti illt af mér« (K. 109, 279; »lieber möchte ich bußlos fallen, als dass es wegen mir vielen anderen schlecht geht«). Beide halten an dieser Einstellung – und an ihrer guten Beziehung zu Njálles Familie – auch gegen die Aufstachelungen anderer fest, wie in zwei sich entsprechenden Szenen gezeigt wird. In Kapitel 35 (91) gerät Gunnars Frau Hallgerðr mit Njálles Frau Bergþóra in Streit und fordert schließlich Gunnarr auf, deren ehrenrührige Worte zu vergelten:

»Fyrir lítit kemr mér,« segir Hallgerðr, »at eiga þann mann, er vaskastr er á Íslandi, ef þú hefnir eigi þessa, Gunnarr.« Hann spratt upp ok sté fram yfir borðit ok mælti: »Heim mun ek fara, ok

⁷⁸⁴ Lönnroth (1976: 29) bezeichnet den ersten Teil der Saga als »gigantic prelude« des zweiten Teils, geht aber bei seinem Vergleich der Struktur der *Njála* mit derjenigen der Bibel nicht auf mögliche Konsequenzen für eine entsprechende Lesart der *Njála* ein.

⁷⁸⁵ Die Fehde zwischen Njálles und Gunnars Familien kann nur deswegen vor einer verheerenden Eskalation beigelegt werden, weil Gunnarr seine Rachepflicht für einen Verwandten trotz aller Aufforderungen seiner Frau schlichtweg ignoriert und keine Anklage erhebt (K. 45). Hǫskuldr nimmt Njáll als seinen Ziehvater an, obwohl Skarpheðinn seinen Vater erschlagen hat (K. 94), und hält auch Skarpheðinn und den übrigen Njállssöhnen zeit lebens die Treue.

⁷⁸⁶ Vgl. Lönnroth (1976: 141f.).

er þat makligast, at þú sennir við heimamenn þína, en eigi í annarra manna híbýlum, enda ek á Njáli marga sœmð at launa, ok mun ek ekki vera eggjanarfífl þitt.« Síðan fóru þau Gunnarr heim.

»Es nutzt mir wenig«, sagt Hallgerðr, »den mutigsten Mann auf ganz Island zu haben, wenn du das nicht rächst, Gunnarr.« Er sprang auf und stieg über den Tisch nach vorne und sagte: »Ich werde heimreisen; es ist passender, wenn du bei deinen Hausleuten Streit vom Zaun brichst und nicht unter dem Dach anderer Leute, und Njáll habe ich obendrein viel Ehrenvolles zu danken; und ich werde mich wegen deiner Hetze nicht zum Idioten machen.« Darauf reisten Gunnarr und Hallgerðr ab.

In Kapitel 98 (249) versucht Lýtingr (ein Schwager Þráinnss, den die Njállssöhne Jahre zuvor erschlagen haben), Hǫskuldr bei einem Gastmahl zur Vaternache aufzustacheln:

Lýtingr mælti: »Opt riðr hann hér um garð, ok er mér eigi skapraunarlaust, ok bjóðumsk ek til þess at fara með þér, Hǫskuldr, ef þú vill hefna fǫður þíns ok drepa Hǫskuld Njálsson.« »Þat vil ek eigi,« segir Hǫskuldr, »ok launa ek þá verr en vera skyldi fóstura minum, ok þrífsk þú aldri fyrir heimboð,« – ok spratt upp undan borðinu ok lét taka hesta sína ok reið heim.

Lýtingr sagte: »Oft reitet er [Hǫskuldr Njálsson] hier am Hof vorbei, und mich kränkt das. Ich biete dir an, Hǫskuldr, dass wir mit dir kommen, wenn du deinen Vater rächen und Hǫskuldr Njálsson erschlagen willst.« »Das will ich nicht«, sagt Hǫskuldr, »da würde ich meinem Ziehvater schlechteren Dank erweisen, als ich es sollte, und du sei verflucht für diese Einladung« – und er sprang vom Tisch auf und ließ seine Pferde holen und ritt heim.

Die Saga stellt mit diesen beiden Szenen einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Gunnarr und Hǫskuldr als zwei sehr entschieden friedfertigen Charakteren her. Während sie sich in dieser Hinsicht hier noch völlig entsprechen, zeigt sich jeweils später in ihrem Werdegang – in den wiederum parallel gestalteten Szenen auf dem Acker – ein entscheidender Unterschied zwischen ihnen.

C.2.4 Biblische Bilder. Zur Acker- und Sämansmotivik der *Brennu-Njáls saga*

C.2.4.1 Hǫskuldr auf dem Feld

Im Fall Hǫskuldrs drängt sich eine Lektüre der Ackerszene vor dem Hintergrund der im geistlichen Schrifttum verbreiteten Acker-Metaphorik unmittelbar auf. Nicht umsonst bezeichnet Lönnroth Hǫskuldr als eine Messias-Figur.⁷⁸⁷ Bereits als Kind zeigt er sich verständig und friedliebend, und Njálss Voraussage, aus ihm würde einmal ein guter Mann (K. 94, 237), bestätigt sich selbstverständlich. Seine erste nennenswerte Eigeninitiative besteht darin, zwischen seiner Ziehfamilie und Lýtingr, der Hǫskuldr Njálsson schließlich mit Hilfe seiner Brüder erschlägt, einen der wenigen Vergleiche dieser Saga zu stiften, die ohne weitere Tötlichkeiten und Folgevergleiche halten (K99). Njáll und die Angehörigen seines Haushalts, darunter auch sein Ziehsohn Hǫskuldr, gehören zu den ersten, die auf Island das Christentum annehmen (K. 102). Als

⁷⁸⁷ Vgl. Lönnroth (1976: 148).

Mjörðr versucht, Hǫskuldr mit falschen Anschuldigungen gegen die Njálssöhne aufzuwiegeln, durchschaut Hǫskuldr die schlechte Absicht und weist den Verführer von sich: »[E]r hér svá skjótt at segja, segir Hǫskuldr, um mik, at þú segir aldri svá illt frá Njálssonum, at ek muna því trúa. En þó at því sé at skipta ok segir þú satt, at annat hvárt sé, at þeir drepí mik eða ek þá, þá vil ek hálfu heldr þola dauða af þeim en ek gera þeim nokkut mein. [...]« (K. 109, 278; »Hier ist meinerseits sehr schnell alles gesagt«, sagt Hǫskuldr, »du kannst gar nichts so Schlechtes über die Njálssöhne sagen, dass ich es glauben würde. Aber selbst wenn es so zur Wahl stünde und du die Wahrheit sagst damit, dass entweder sie mich erschlagen werden oder ich sie, will ich für meinen Teil lieber von ihrer Hand den Tod erdulden, als ihnen selbst irgendein Leid anzutun. [...])«).

Gemäß dieser Aussage stirbt er wenig später als Unschuldiger von der Hand seiner Ziehbrüder. Mit seinem Wunsch, lieber ungesühnt zu bleiben als durch seinen Tod weiteres Leid zu verursachen (K. 109, 279), zeigt er auch seinen Nächsten den christlichen Weg der Konfliktbewältigung; dass sein Anliegen unerfüllt bleibt, liegt nicht in seiner Verantwortung. An Hǫskuldr demonstriert die Saga ein Leben und vor allem ein Sterben in der Nachfolge Christi, und die Szenerie seines Todes ist darauf angelegt, dies mit allem Nachdruck zu unterstreichen.

Das Bild des Sämanns, das im Korpus der Isländersagas nur in der *Njála* zu finden ist, und das des bestellten Ackers zählen zu den gängigen Elementen der mittelalterlichen christlichen Ikonographie. In den drei synoptischen Evangelien insbesondere mit den Gleichnissen vom Sämann (Mt 13,3–23; Mk 4,1–20; Lk 8,4–15) und dem vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 24–30 und 36–43) vertreten, findet dieser Motivkomplex seinen Niederschlag in der Apostelgeschichte und den apostolischen Briefen, später etwa im Werk des Augustinus und Gregors des Großen, zahlreichen enzyklopädischen Werken, Bibelkommentaren und Predigtsammlungen⁷⁸⁸ und schließlich auch in den isländischen Homilien. Entsprechend der Auslegung, die dem Gleichnis vom Sämann im Text der Bibel folgt und später weiter elaboriert wurde, steht in diesem Bild die Saat für Gottes Wort, derjenige, der sie ausbringt, für Gott, Jesus oder jeden, der das Wort verkündet, und der Acker für das Herz und den Verstand des Menschen, in dem das Wort Wurzel schlagen soll. Den Acker zu bestellen kann jedoch nicht nur ein Bild sein für die Verkündigung des Evangeliums an andere, sondern auch dafür, sich selbst durch Gebet, Buße und gute Werke für das Wort bereitzumachen und nach ihm zu leben. Auf einer anderen Ebene des Bildes steht das Getreide auf dem Feld dementsprechend für den Menschen, dessen Glauben Früchte trägt und der letztlich gerettet wird. Zu diesem Motivkomplex – »the word as seed

⁷⁸⁸ Vgl. Barney (1973: 262–276).

[...], the soul as field, and the act of penance as cultivation« – schreibt Stephen A. Barney in einem Aufsatz über die Figur des Sämanns in dem mittenglischen allegorischen Gedicht *Piers Plowman*:

The parable of the Sower [...] is the classic New Testament version of this theme, both because of its prominent position at the head of the major series of parables, and because it told later exegetes how parables should be understood. Mark writes that »He who sows, sows the word«; and Luke, that »the seed is the word.« The sower in the parable may be Christ or one of his ministers: Paul is called »wordsower« (*seminiverbius*) in Acts 17.18. Paul uses the metaphor in the passage already quoted (1 Cor 9.11), »if we have sown spiritual things for you ...« and in Colossians: »... which you have heard in the word of the truth of the Gospel, which came to you, as it is in the whole world, and becomes fruitful, and increases, as it does in you, from the day on which you heard and knew the grace of God in truth« (1.5–6). Already by Paul's time the sowing of seed was compared specifically to the missionary dissemination of the Gospel.

Integrally related to this theme is the soul as a field or garden, a metaphor explicit in the Gospel interpretation of the parable of the Sower. This commonplace of medieval literature can be traced to early interpretations of the paradise of Genesis, but there is ample precedent for the metaphor in the Old Testament.

The third theme, the connection of agriculture and penance, is suggested in a few passages from the Old Testament, but becomes important only in the New. The image serves to introduce the ministry of Jesus in two accounts of the words of John the Baptist: »Do penance, for the kingdom of heaven is at hand ... Therefore bear fruit worthy of penance. ... Now the axe is laid to the root of the tree. Every tree which does not bear good fruit shall be cut down and cast into the fire« (Matt. 3.2, 8–10; cf. Luke 3.8–9) [sic]. [...]

No one doubts the widespread currency of these agricultural metaphors: that God (or Christ) is a planter, and man the plantation, or a field or garden to be planted; that sowing and cultivation are the spreading of the word and the penitential preparation of the heart to receive it; that a man should be fruitful, and by his fruit he will be judged; and that the final harvest of men will separate the wheat to be stored from the chaff to be burned.⁷⁸⁹

Die Verwendung dieser Metaphorik in Gregors Homilien⁷⁹⁰ und dem isländischen Homilienbuch spricht dafür, dass diese auch auf Island bekannt und allgemeinverständlich war. Die isländischen Homilien vergleichen die Gläubigen mit den Getreidekörnern, die am eucharistischen Brotlaib – dem Leib Christi – teilhaben⁷⁹¹ und das irdische Zusammenleben guter und schlechter Menschen mit der Mischung von Spreu und Korn auf der Tenne,⁷⁹² während die einen schließlich in die Scheune eingebracht, also gerettet werden, werden die anderen ins Feuer geworfen.⁷⁹³ Im gegebenen Zusammenhang ist besonders interessant, dass eine der isländischen Homilien anhand der Umschreibung des menschlichen Herzens und Verstands als einem Acker, auf den das Wort Gottes wie Getreidesaat fällt und zum Gedeihen gebracht werden muss, den Sinn des Fastens und Büßens erläutert.⁷⁹⁴ Auch in Gregors Homilien erscheint der Motivkomplex immer wieder. Für die Motivik der Sterbeszene Høskuldrs sind hier vor allem zwei Passagen relevant. Die eine ruft das Bibelwort vom Weizenkorn auf, das in die Erde fallen und ster-

⁷⁸⁹ Barney (1973: 264f.).

⁷⁹⁰ Zu deren Bekanntheit im mittelalterlichen Island s. C.1.2.2.

⁷⁹¹ Vgl. Homiliu-bók (124).

⁷⁹² Vgl. Homiliu-bók (165).

⁷⁹³ Vgl. Homiliu-bók (167).

⁷⁹⁴ Vgl. Homiliu-bók (35–37).

ben muss, um Frucht bringen zu können:

Sic dicitur fideli: Qui uoluerit animam suam saluam facere perdet eam, et qui perdiderit animam suam propter me saluam eam faciet, ac si agricolae dicatur: Frumentum si seruas perdis, si seminas renouas. Quis enim nesciat quod frumentum cum in semine mittitur perit ab oculis, in terra deficit? Sed unde putrescit in puluere, inde uiridescit in renouatione.⁷⁹⁵

So wird dem Gläubigen gesagt: Wer sein Leben retten will, wird es verlieren, und wer sein Leben meinetwegen verliert, wird es retten; als ob man zum Bauern sagt: Wenn du das Getreide aufbewahrst, verdirbst du es, wenn du es säst, erneuerst du es. Denn wer weiß nicht, dass Getreide, wenn es ausgesät wird, von den Augen fort und umkommt, in der Erde verschwindet? Aber wo es zu Staub verfault, von da aus grünt es in Erneuerung.

Die zweite – zu finden in der Homilie über das Gleichnis vom Sämann – verspricht denjenigen, die im Diesseits zum Opfer von Unrecht und Übergriffen werden, das ewige Leben:

Terra autem bona fructum per patientiam reddit, quia scilicet nulla sunt bona quae agimus, si non aequanimiter etiam proximorum mala toleramus. Quanto enim quisque altius profecerit, tanto in hoc mundo inuenit quod durius portet [...]. Sed iuxta uocem Domini fructum per patientiam reddunt, quia cum humiliter flagella suscipiunt, post flagella ad requiem sublimiter suscipiuntur. Sic uua calcibus tunditur, et in uini saporem liquatur. Sic oliua contusionibus expressa amurcam suam deserit et in olei liquorem pinguescit. Sic per trituram areae a paleis grana separantur, et ad horreum purgata perueniunt.⁷⁹⁶

Gutes Erdreich dagegen bringt Frucht durch Geduld, weil das Gute, das wir tun, offensichtlich nichtig ist, wenn wir nicht auch die Schlechtigkeiten der Nächsten gelassen ertragen. Denn je weiter ein jeder vorangekommen ist, desto mehr findet er in dieser Welt vor, woran er härter zu tragen hat. [...] Aber dem Wort des Herrn gemäß bringen sie Frucht durch Geduld; da sie die Schläge demütig auf sich nehmen, werden sie nach den Schlägen erhoben in die Ruhe aufgenommen. So wird die Traube mit den Füßen zerstampft und verflüssigt ihren Geschmack im Wein. So gibt die Olive, durch Stöße ausgepresst, ihren Ölschaum ab und verfettet die Flüssigkeit im Öl. So werden beim Dreschen auf der Tenne die Körner von der Spreu getrennt und kommen gereinigt in die Scheune.

Wenn Hǫskuldr als Sämann dargestellt wird, bezieht sich dies weniger auf eine mündliche Verkündigung des Wortes (von der bei ihm höchstens insofern die Rede sein kann, als er seiner Umgebung mehrmals seinen unbedingten Friedenswillen zu verstehen gibt), sondern vor allem auf ein beispielhaftes christliches Verhalten, das die oben angesprochene isländische Homilie zu den Fasttagen als Fruchtbringen der Wort-Saat im Herzen beschreibt.⁷⁹⁷ Indem Hǫskuldr sich lieber töten lässt, als selbst schuldig zu werden, und in seinem Wunsch, ungerächt zu bleiben, zeigt sich, dass er seinen Acker erfolgreich bestellt hat, also die christliche Lehre verinnerlicht hat und unter Einsatz seines Lebens in die Tat umsetzt.⁷⁹⁸ Dass Hǫskuldrs Christentum in der Saga nie direkt thematisiert wird, passt in dieses Bild, denn »an ihren Früchten [d. h. an Taten, nicht an Worten] sollt ihr sie erkennen« (Mt 7,16).

⁷⁹⁵ Gregorius Magnus (281), 32. Homilie.

⁷⁹⁶ Gregorius Magnus (106f.), 15. Homilie.

⁷⁹⁷ Vgl. Homiliu-Bók (36).

⁷⁹⁸ Insbesondere entspricht er einer der Seligpreisungen der Bergpredigt: »Selig, die keine Gewalt anwenden« (Mt 5,5).

Vor dem symbolträchtigen Tableau des Getreidefeldes wird, wie schon Lönnroth bemerkt,⁷⁹⁹ Hǫskuldrs Tod als der eines Märtyrers inszeniert. Hǫskuldrs Scharlachmantel⁸⁰⁰ und der Schlag auf den Kopf, den er von Skarpheðinn empfängt, erinnern an die Verspottung Jesu durch die Soldaten vor der Kreuzigung (Mt 27,27–31); deren spöttische Anrede Jesu als ›König der Juden‹ hat eine Parallele in Skarpheðinns ebenfalls höhnischer, im Duktus von Heiligensagas gehaltener⁸⁰¹ Anrede des Ziehbruders mit dessen Godentitel. Die Sterbeszene mit einem letzten Gebet um Vergebung auch für die Verfolger ist typisch für einen Märtyrer, man vergleiche sie etwa mit derjenigen des Stephanus als erstem Blutzeugen der Apostelgeschichte (Apg 7,54–60). Es bleibt die Frage, ob Hǫskuldrs Tod denn die reiche Frucht bringt, die dem Sterben des Weizenkorns folgen sollte. Angesichts der vielen Opfer, die die entstehende Fehde fordern wird, wäre man zunächst geneigt, dies zu verneinen und der Saga ein gerütteltes Maß an Resignation dem zeitgenössischen Christentum gegenüber zu unterstellen. In einer Replik Flosis über den Mord am Mann seiner Nichte invertiert sich denn auch gerade das Motiv der guten Saat: »er ok illu korni sáit orðit, enda mun illt af gróa« (K. 115, 288; »schlechtes Korn ist gesät worden, und so wird auch Schlechtes daraus wachsen«). Letztlich aber, wenn auch erst nach verlustreichen Umwegen, mündet die *Njála* in eben jene Versöhnung und gegenseitige Vergebung, die sie in der Figur Hǫskuldrs besonders massiv propagiert. Nach mittelalterlichem Verständnis entscheidender dürfte allerdings die Frage nach der jenseitigen Frucht von Hǫskuldrs Tod sein, nach seinem Seelenheil also, und hieran lässt die Saga ohnehin keinen Zweifel.

Bevor anhand des gerade Ausgeführten die erste Ackerszene der Saga analysiert wird, sei ein Exkurs zu einer Mahlszene gestattet, die in engem Zusammenhang mit Hǫskuldrs Tod steht. Wie Lönnroth ausführt, ist die *Njála* intensiv mit Fragen von Gesetz und Gerechtigkeit, Vergeltung, Sühne und Vergebung befasst.⁸⁰² Die im Folgenden diskutierte Passage zeigt einmal mehr, wie in diesem Zusammenhang immer wieder christliche Prätexte aufgerufen werden.

⁷⁹⁹ Vgl. Lönnroth (1976: 96), der das Säen auf dem Acker jedoch nur als pastorale Idylle anspricht, vor der der grausame Märtyrertod Hǫskuldrs besonders gut zur Geltung komme.

⁸⁰⁰ Scharlach bezeichnet zunächst ein besonders gutes Wollgewebe, das mit Kermes, also karminrot gefärbt wurde (daher ging die Bezeichnung ›Scharlach‹ auch auf diese Farbe über). Es galt als purpurgefärbten Stoffen qualitativ vergleichbar; vgl. Reinicke (1995). Hǫskuldrs Mantel ist damit das europäische Äquivalent zu dem Purpurmantel, den die Soldaten Jesus umlegen. – Der Mantel erscheint auch als Bestandteil der mittelalterlichen Ikonografie des biblischen Sämners, so etwa in den Illuminationen des Hortus deliciarum (ca. 1170), einer Handschrift der spätmittelalterlichen Concordatia caritatis (Staatsbibliothek Eichstätt, Hs. 212) sowie auf einem Fenster der Kathedrale von Canterbury (13. Jhdt.). Dort wird jeweils das Saatgetreide in einer Falte des Mantels mitgeführt, ein Saatkorb fehlt.

⁸⁰¹ Vgl. Brennu-Njáls s. (K. 111, 280f., Fußnote 6).

⁸⁰² Vgl. Lönnroth (1976: 143–148).

Exkurs: Ein verkehrtes Abendmahl. Zu Kapitel 116 der *Brennu-Njáls saga*

Nach dem Totschlag an Hǫskuldr reitet Flosi aufs Thing, um dort Anklage gegen die Njállssöhne zu erheben, und macht unterwegs bei Hǫskuldrs Witwe Hildigunnr Halt, um auf dem Hof seiner Nichte zu frühstücken. Die folgende Mahlszene wird mit einem der zahlreichen Sätze der *Njála* eingeleitet, die aus dem nüchternen Duktus einer Isländersaga hervorstechen – nach Lönnroth ist er ein Echo auf die Vulgata:⁸⁰³ »Hildigunnr sneri at honum ok mælti: ›Kom heill ok sæll, frændi, ok er nú fegit hjarta mitt tilkvámu þinni« (289f.; »Hildigunnr wandte sich an ihn [Flosi] und sagte: ›Sei willkommen und gesegnet, Verwandter; mein Herz freut sich über dein Kommen«). Flosi antwortet trocken, er wolle mit seinen Leuten nur frühstücken und dann weiterreiten. Auch der eigens veranlassten Ausschmückung der Halle kann er wenig abgewinnen; er empfindet sie als Spott und weiß offensichtlich, dass hinter Hildigunnrs überschwänglichem Willkommen etwas anderes steht als reine Verwandtenliebe. Dass er damit recht behalten wird und die Mahlzeit einen Haken hat, zeigt sich symbolisch in einem Detail der Tischausstattung: Die Halle ist prächtig hergerichtet, aber das Handtuch, das Flosi beim Händewaschen nach der Mahlzeit gereicht wird, ist zerschissen und löchrig; Flosi wirft es von sich und reißt stattdessen ein Stück aus dem Tischtuch, um seine Hände damit abzutrocknen. Jetzt, am Ende der (verpflichtenden) Mahlzeit, zeigen sich die minder schönen Seiten der Einladung und die Risse im eben bestätigten sozialen Gefüge. Hildigunnr tritt weinend vor Flosi und fordert ihn auf, sich auf dem Thing nicht zu vergleichen, sondern Hǫskuldr zu rächen. Als Flosi darauf ausweichend antwortet, holt Hildigunnr den Scharlachmantel hervor, Flosis Geschenk, in dem Hǫskuldr erschlagen wurde; in ihm hat sie das getrocknete Blut ihres Mannes aufbewahrt. Sie wirft das Kleidungsstück mitsamt seines Inhalts Flosi über den Kopf und wiederholt ihre Bitte mit allem Nachdruck: »›Skýt ek því til guðs ok góðra manna, at ek særi þik fyrir alla krapta Krists þíns ok fyrir manndóm ok karlsmennsku þína, at þú hefnir allra sára þeira, er hann hafði á sér dauðum, eða heit hvers manns níðingr ella« (291, »›Ich erkläre dies vor Gott und allen guten Leuten, dass ich dich bei allen Wundern deines Christus und bei deiner Männlichkeit und Mannhaftigkeit beschwöre, alle Wunden zu rächen, die sein toter Körper hatte, oder du sollst vor allen Leuten ehrlos sein«).⁸⁰⁴ Nach diesem Appell ist es für Flosi wesentlich schwieriger, sich auf einen Vergleich einzulassen, denn sobald in den Isländersagas ein Mann ›bei seiner Ehre‹ zu etwas

⁸⁰³ Vgl. Lönnroth (114f.).

⁸⁰⁴ Die Saga bemerkt in der Mantelszene noch einmal eigens, dass Flosi zu diesem Zeitpunkt mit dem Essen fertig und der Tisch abgeräumt war, dass also die Mahlzeit – in ihrer bündnisstiftenden Funktion – vollzogen war. Ob die Mahlzeit zwischen ohnehin Verwandten historisch-rechtsrituell noch einen Unterschied machte oder nicht, Flosi steht damit jedenfalls nicht mehr das literarisch oft verwendete Mittel zu Gebote, unliebsame Anträge während des Mahls durch den Abbruch der Mahlzeit abzuschmettern.

aufgefordert wird, steht diese tatsächlich auf dem Spiel⁸⁰⁵ (wobei angemerkt werden muss, dass die positivsten Charaktere der Saga ihren Rachepflichten dennoch recht gelassen gegenüberstehen). Abgesehen davon, dass damit auf bewährte klerikale Manier die Schuld an einer verheerenden Entwicklung einer Frau zugeschrieben wird, ist an Hildigunnrs Satz die Invokation Gottes und Jesu auffällig, und dies umso mehr, als sich ihre Anstachelung zur Rache schlecht mit dem christlich geprägten Versöhnungsideal der *Njála* in Übereinstimmung bringen lässt. Freilich scheint die Frau des vorbildlichsten Christen der Saga selber keine allzu gefestigte Christin zu sein: Sie beschwört Flosi bei »seinem« Christus, was impliziert, dass dieser Christus nicht auch der ihre ist. Nicht genug damit: Die Verpflichtung, in die sie Flosi drängt, steht nicht nur den Wünschen ihres toten Mannes entgegen, der ungerächt bleiben wollte. Sie ist eine negierende Persiflage des im Letzten Abendmahl geschlossenen Neuen Bundes, den die Liturgie stetig erneuert: »Dann⁸⁰⁶ nahm er den Kelch, sprach das Dankgebet und reichte ihn den Jüngern mit den Worten: Trinkt alle daraus, das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden«. Bei Hildigunnrs Mahl wird kein Kelch gereicht, sondern das Blut einer messianischen Figur, das in einer *passio*⁸⁰⁷ und im Gebet um den Erlass der Sünden vergossen wurde, dem anderen über den Kopf geschüttet. In diesem Blut wird kein Bund geschlossen, der die Vergebung der Schuld beinhaltet, sondern ganz im Gegenteil Flosi dazu verpflichtet, nicht zu vergeben, sondern zu rächen. Diese Verkehrung des Abendmahls wird folgerichtig auch zur verkehrten Tageszeit, nämlich als Frühstück inszeniert.

Es könnte eingewendet werden, diese Lesart sei für das Mittelalter allzu blasphemisch. Auch Lönnroth attestiert jedoch bereits den biblischen Anklängen in den Begrüßungsworten Hildigunnrs einen gewissen blasphemischen Klang und umso größere Wirkung.⁸⁰⁸ Der Kunsthistoriker Michael Camille schreibt über offensichtlich blasphemische Marginalia mittelalterlicher Manuskripte:

We should not see medieval culture exclusively in terms of binary oppositions – sacred/profane, for example, or spiritual/worldly [...]. Travesty, profanation and sacrilege are essential to the continuity of the sacred in society. [...] Such images work to reinstate the very models they oppose. For behind them, or often literally above them, is the shadow of the model they invert [...].⁸⁰⁹

In dieser Szene der *Njáls saga* wird die folgende Entwicklung, die allem wirklich christlichen Handeln diametral entgegensteht, mit dem starken Mittel der Liturgieparodie als zu einer ver-

⁸⁰⁵ Meulengracht Sørensen (1993: 240–244) analysiert diese Szene in Hinblick auf das soziale System des Freistaats, seinen Ehrbegriff und dessen Widerspruch zur christlichen Ethik und erläutert, in welchem Zusammenhang Hildigunnrs Aufstachelung mit dem Scheitern des zunächst dennoch geschlossenen Vergleichs steht.

⁸⁰⁶ So bei Matthäus 26,27 und Markus 14,23; bei Lukas 22,20 »nach dem Mahl«.

⁸⁰⁷ Vgl. Lönnroth (1976: 96).

⁸⁰⁸ Vgl. Lönnroth (1976: 114).

⁸⁰⁹ Camille (1992: 29f.).

kehrten Welt gehörend gekennzeichnet, was dem Publikum umso deutlicher vor Augen führt, dass eine tatsächlich christliche Welt anders aussehen und eine tatsächlich christliche Gesellschaft anders reagieren müsste.

Ob der liturgische Subtext hier bewusst eingesetzt oder einer überlieferten Episode unbewusst unterlegt wurde, muss dahingestellt bleiben und dürfte letztlich von nachgeordneter Bedeutung sein.⁸¹⁰ Immerhin steht diese inverse Besetzung einer liturgischen Form in der *Njála* nicht allein. Während der *brenna* an Njáll und seinem Haushalt trägt Skarpheðinn seinem Schwager Kári auf, für die Familie Rache zu nehmen, falls er entkommen sollte: »Hefn þú vár,« segir Skarpheðinn, »en vér skulum þín, er vér lifum eptir« (K. 128, 327; »Räche du uns«, sagt Skarpheðinn, »und wir werden dich rächen, falls wir überleben«). Die Formulierung der Bitte ist ein Echo auf eine Zeile des Vaterunser: »Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern«.⁸¹¹ Auch hier geht es um den Wunsch nach Rache, um die Abwesenheit jener Bereitschaft zu Versöhnung und Vergebung, die der Prätext gerade zum Inhalt hat. Mit diesen Antiphrasierungen religiöser Form(e)l(n) werden jedoch nicht einfach die jeweils Agierenden oder Sprechenden als gottlos gekennzeichnet oder das alte Rechtssystem in Bausch und Bogen verdammt.⁸¹² Sie fangen vielmehr den grundsätzlichen Gegensatz ein, der zwischen irdischem Recht – einer selbst im besten Fall nur Verluste mit Verlusten ausgleichenden Gerechtigkeit – und der nur mit Gottes Hilfe möglichen Überwindung des Unrechts besteht, wie sie am Ende der Saga durch die Versöhnung Káris und Flosis gelingt. Dieses zentrale Thema wird nicht nur inhaltlich, sondern mit den hier skizzierten Zusammenstößen zwischen Form und Inhalt auch formal umgesetzt (denn wo ein Widerspruch der Inhalt ist, kann ihm nur eine widersprechende Form entsprechen).

⁸¹⁰ Zu der strukturellen Analogie zwischen *Njála* und Bibel schreibt Lönnroth (1976: 148): »It would be foolish to claim that such parallels between *Njála* and the Bible were intended by the author – in fact, they probably were not. But it can be said that his clerical mind so shaped his understanding of history that a biblical pattern was placed over the inherited native legends«. Bewusst wie unbewusst eingesetzte Erzählmuster kommen deswegen zum Tragen, weil sie einer Handlung eine als sinnvoll erkannte Struktur und einen Deutungshorizont verleihen; insofern ist die Frage nach dem Bewusstsein oder Unterbewusstsein eines Autors für ihre Analyse zweitrangig.

⁸¹¹ »Fyr gefðu oss sculder órar. [...] Svasem oc vér fyr gefom skulderom órom« in einer der Übersetzungen des lateinischen Texts im isländischen Homiliu-Bók (34). Gebetet wurde demnach der lateinische Text, der jedoch in der Landessprache erklärt wurde.

⁸¹² Sowohl Hildigunnr als auch Skarpheðinn sind zwar keine unproblematischen Figuren, werden jedoch letztlich rehabilitiert, Hildigunnr durch ihre Heirat mit dem überaus positiv besetzten Kári (K. 159, 463), Skarpheðinn durch die Umstände seines Todes, die auf seine rechtzeitige Buße hinweisen (K. 132, 343f.), vgl. Lönnroth (131f.); dort (143–148) auch zum Verhältnis der Saga zum alten freistaatlichen Recht (und damit auch zum Prinzip der Blutfehde). Dass der Wunsch nach Rache an sich nicht als verwerflich bewertet wird, zeigt sich schon daran, dass Njáll als vorbildlicher Mann und guter Christ, der freilich noch dem alten System entstammt, lieber mit seinen Söhnen sterben will, als sie zu überleben und sie aufgrund seines Alters nicht rächen zu können (K. 129, 330).

C.2.4.2 Gunnarr auf dem Feld

Im Fall Gunnarrs mag eine Interpretation der Ackerszene anhand christlicher Motividik nicht unmittelbar als gerechtfertigt erscheinen, denn Gunnarr ist Heide und stirbt, bevor das Christentum nach Island kommt. Anders als die *Eiríks saga* kontrastiert jedoch die *Njáls saga* nicht einfach nur schlechte oder schlecht beratene Heiden mit guten Christen, sondern auch gute Heiden mit guten wie schlechten Christen.⁸¹³ Zum Konzept des ›guten Heiden‹ in der altnordischen Literatur schreibt Lönnroth:

In the Middle Ages, positive as well as negative attitudes to the pagans were generally derived from Saint Paul. The idea that the Gentiles had turned away from God was usually associated with the idea that pagan religions were inspired by the devil or by evil demons posturing as gods. [...] According to the Euhemeristic doctrine, on the other hand, the pagan gods were human beings whose worldly exploits had become so glorified that they had finally received apotheosis. [...] The same authors who chided the pagans for their wicked idolatry would, however, praise them insofar as they believed in an »Unknown God« or acted nobly according to the divine precepts »written in their hearts«. Examples of this can be found both in the sagas and in many other medieval narratives.⁸¹⁴

In Bezug auf die *Njála* fährt er fort:

Its first half is dominated by noble heathens (Gunnarr, Kolskeggr, and Njáll), who do not worship pagan idols but believe in fate and are dimly aware of a divine presence. [...] Njáll and Gunnarr also show Christian charity long before the official conversion of Iceland, for example by helping their neighbors during a famine (chapter 47) and being reluctant to take revenge. Gunnarr demonstrates his »good nature«, »the law written in his heart«, when he makes the famous pronouncement: »I do not know if I am less brave than other men because I am less eager to kill« (chapter 54).⁸¹⁵

Die natürliche Religion ist der Anknüpfungspunkt zwischen Heidentum und Christentum, der erzählerische Weg, auf dem die eigene Geschichte das Stigma der Gottlosigkeit verliert und als positive Referenz zur eigenen christlichen Wirklichkeit gerettet werden kann. Sie weist als dessen Wegbereiter auf das Christentum voraus, ist ihm jedoch keinesfalls ebenbürtig, denn auch den guten Heiden fehlt die offenbarte Gotteserkenntnis und damit die genauere Bekanntschaft mit Gottes Willen.

Das Verhältnis zwischen natürlicher und offenbarter Religion wird in der *Njáls saga* anhand der in vieler Hinsicht aufeinander bezogenen Figuren Gunnarrs und Hǫskuldrs exemplifiziert. Beide sind hervorragende Männer, die sich den gleichen Prinzipien verpflichtet fühlen. Wenn auch Gunnarr als Sāmann gezeigt wird, weist dies darauf hin, dass er, wie Hǫskuldr nach ihm, den ›Acker der Seele‹ bis hierher gut bestellt hat: Wenn auch unwissentlich, hat er durch seine beispielhafte Versöhnungsbereitschaft und Mildtätigkeit sich und womöglich auch andere auf

⁸¹³ Vgl. Lönnroth (1976: 136–143).

⁸¹⁴ Lönnroth (1976: 138).

⁸¹⁵ Lönnroth (1976: 141f.).

das Christentum vorbereitet, das wenig später Island erreichen wird. Bemerkenswert ist, dass der Konflikt, der in dieser Szene wieder aufflammt, seine Wurzel gerade in Gunnarrs protochristlicher Freigebigkeit hat: Zu Hallgerðrs Diebstahl auf Otkells Hof war es gekommen, nachdem Gunnarr in einem Hungerwinter die eigenen Vorräte an die ärmeren Nachbarn verteilt hatte. Gemäß der oben zitierten Homilie Gregors über das Gleichnis vom Sämann wäre es nun von essentieller Wichtigkeit, nach den eigenen guten Werken »auch die Schlechtigkeiten der Nächsten gelassen [zu] ertragen«; ansonsten war das zuvor getane Gute umsonst. Aber Gunnarr ist kein Christ und hat (im Gegensatz zur *Njála*) keinen Bezug zu Gregors Schriften.⁸¹⁶ Bis hierher hat er aus seinem eigenen Wesen heraus das Richtige getan, doch an dieser entscheidenden Stelle fehlt ihm die christliche Einsicht. Es mag in dieser Hinsicht signifikant sein, dass Gunnarr, anders als Hǫskuldr, seinen Mantel beim Säen ablegt. Der Mantel ist im Mittelalter ein Symbol einerseits für die Macht des Trägers, andererseits für den Schutz dessen, der unter den Mantel des Mächtigen genommen wird.⁸¹⁷ Dass es hier bei Gunnarrs Mantel nicht um Gunnarrs eigene Macht geht, legt vielleicht die Bezeichnung des Kleidungsstücks als *guðveffarskikkja* nahe: *guðveffu* bezeichnet zwar an sich einfach ein besonders gutes Tuch, doch ähnlich wie bei den »Heiligen Fischen« der *Eiríks saga* kann auch hier (auf eine Art, die so plump ist, dass sie schon wieder unauffällig wird) der Wortlaut auf eine andere Ebene des Textes verweisen. Wörtlich ist es ein Mantel aus »Gottesgewebe«, ⁸¹⁸ den Gunnarr hier ablegt. Dieser Akt mag ein Zeichen dafür sein, dass ihm im Folgenden nicht nur der Schutz der eigenen Waffe – der ebenfalls abgelegten Axt – fehlt, sondern vor allem der Schutz und die Führung Gottes. Denn statt wie Hǫskuldr in der entsprechenden Szene nach Gottes Willen dem Feind zu vergeben, ist für Gunnarr genau hier und aus vergleichsweise geringem Anlass die Grenze dessen erreicht, was er hinzunehmen oder durch Vergleiche beizulegen bereit ist. An ihm und Hǫskuldr demonstriert sich damit im Übrigen ein Wort der Bergpredigt:

⁸¹⁶ Anhand der gesicherten Entlehnung der Erzählung von Flosis Traum in Kapitel 133 aus den Dialogen Gregors diskutiert Lönnroth (1976: 121–122) die Art und Weise, in der andere Werke die *Njála* beeinflusst haben können. Ob ein Verfasser tatsächlich gerade diese Schriften im Gedächtnis oder sogar in schriftlicher Form zugänglich hatte oder deren Inhalt auch in vom Original gelöster, mündlicher oder schriftlicher Form kursierte (etwa in Form populärer Erzählungen, gängiger Exempla oder öfters in Predigten erläuteter Gedankengänge) und über diesen Weg seinen Niederschlag im heute erhaltenen schriftlichen Werk fand, muss dahingestellt bleiben. In letzterem Fall würde sich in den jeweiligen Parallelen keine unmittelbare Intertextualität, sondern die Gängigkeit bestimmter Erzählelemente und Denkmuster niederschlagen, welche für uns allerdings am ehesten anhand derjenigen normativen Texte nachzuvollziehen sind, die sie ebenfalls verwenden oder, wie im Fall der Bibel, begründen. Was die hier diskutierten Szenen angeht, ist es ohnehin unwahrscheinlich, dass ein Verfasser seine Figurenführung und Motivik bewusst in Anlehnung an eine bestimmte Predigt gestaltete, aber sehr wohl denkbar, dass bestimmte Gedankenkonzepte und ihre Verbindung zur argrarischen Motivik soweit geläufig waren, dass sie, ob bewusst oder unbewusst, als sinnstiftendes Element in der Erzählung verwendet und vom Publikum auch verstanden werden konnten.

⁸¹⁷ Vgl. Bertschik (2008: 219).

⁸¹⁸ Vgl. den Eintrag in Jan de Vries' altnordischem etymologischem Wörterbuch.

Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte. Wenn ihr nämlich nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten? Tun das nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr eure Brüder grüßt, was tut ihr damit Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden? Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist. (Mt 5,43–48)

Hǫskuldr ist auf diese Weise vollkommen; Gunnarr ist es nicht. Der Familie seines Freundes Njáll gegenüber zeigte er einen unbedingten Willen zur Versöhnung, doch dem Gegner kann er – Heide, der er nun mal ist – die fortgesetzten Provokationen nicht nachsehen. Er ist nicht bereit, nach dem Schlag auf die eine Wange auch noch das Ohr hinzuhalten.⁸¹⁹ Dies ist für die *Njála* der entscheidende Unterschied zwischen Gunnarr und Hǫskuldr oder zwischen guten Heiden und guten Christen insgesamt. Dies ist es auch, was letztlich Gunnarrs Tod verursachen wird, noch bevor er die Chance hat, Christ zu werden (und damit seine Seele zu retten), denn von diesem Punkt an und bis zu seinem Tod bleibt er in sich aufschaukelnde Konflikte verwickelt. Gunnarr wird also in der Szene auf dem Acker von Otkell nicht nur angerempelt und verletzt, sondern gewissermaßen vom rechten Weg geschubst. Die zweite Sámanns-Szene der Saga zeigt, wie dieser Weg konsequent zu gehen ist und was dabei gewonnen werden kann.

Wörtlich vom Weg kommt zuvor bereits Otkells Pferd ab. Dass hinter Gunnarrs Verletzung und allem, was sich daraus entwickelt, keine böswillige menschliche Absicht steht, sondern ein durchgehendes Pferd, ist vor allem in Hinblick auf die verbleibende Szene der Saga bemerkenswert, in der ein Getreidefeld erscheint, der Szene von Gunnarrs veränderter Ausreise also. Auch in ihr spielt ein Pferd eine entscheidende Rolle, das sich anders verhält, als der Reiter das möchte. Dort ist es Gunnarrs Pferd, das strauchelt und ihn damit zum Abspringen zwingt, weswegen sein Blick zurück auf seinen Hof fällt und er die Entscheidung trifft, zu bleiben. Das Motiv des strauchelnden Pferdes ist eng mit den Disen verbunden,⁸²⁰ weiblichen Fruchtbarkeits- und Todesgottheiten, die als Teil der niederen Mythologie zum einen für die bäuerliche Bevölkerung eine größere alltägliche Bedeutung als die altnordischen Hauptgötter hatten, andererseits, als Schutz- oder Schadgeister interpretiert, etwas weniger eklatant als jene im Widerspruch zum Christentum standen – jedenfalls, was ihre Rolle in der Literatur betrifft. Während die kultische Zuwendung auch zu den niederen vorchristlichen Entitäten vom Gesetz geahndet wurde, konnten sie in der Literatur zwei Funktionen unproblematisch erfüllen:⁸²¹ Als darstell-

⁸¹⁹ Vgl. die der eben zitierten Passage unmittelbar vorausgehenden Verse der Bergpredigt (Mt 5,38–39): »Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Auge für Auge und Zahn für Zahn. Ich aber sage euch: Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halte ihm auch die andere hin«.

⁸²⁰ Vgl. zum Folgenden Lönnroth (1976: 152f.), Bödl (2005: 244–254).

⁸²¹ Es sollte erwähnt werden, dass neben solchen, mit dem Christentum konformen Funktionalisierungen vorchristlicher Religion an oder dicht an der Textoberfläche – und möglicherweise auch gerade hinter diesen – ältere

bare, etwa in Träumen oder Visionen erscheinende Schicksalsinstanzen, die, obwohl der heidnischen Bilderwelt entstammend, für das Publikum erkennbar den Willen Gottes umsetzen,⁸²² oder als Vertreter der alten Götterwelt, die diejenigen mit ihrem Zorn verfolgen, die ihnen zu Gunsten des neuen Glaubens den Rücken kehren. Hinter den vorchristlichen Religionen stehen im Verständnis des Mittelalters letztlich die Verführungskünste des Teufels, entsprechend hat man es hier mit höllischen Instanzen zu tun, die im Vorfeld des Glaubenswechsels darauf hinarbeiten, die Christwerdung ihrer bisherigen Schützlinge zu unterbinden oder im Voraus abzustrafen, solange sie noch die nötige Macht dazu haben. In dieser Funktion treten die Disen in einer Erzählung auf, die in der *Njála* zwar nicht wiedergegeben, aber als allgemein bekannt referenziert wird (K. 96, 239) und die heute im *þaatr Þidranda ok Þorhallz* erhalten ist: Ein junger Mann sieht eines Nachts, kurz vor der Missionierung Islands, neun berittene schwarze Frauen von Norden her auf sich zukommen, während sich von Süden neun weiße Frauen ebenfalls auf Pferden nähern. Die schwarzen Frauen erreichen ihn zuerst und töten ihn. Ein weiser Mann deutet die schwarzen Frauen als die persönlichen Disen des Geschlechts, die die Familie nicht dem kommenden, besseren Glauben überlassen wollten, ohne einen letzten Tribut zu fordern (420).

Dass das Stolpern von Gunnars Pferd in Kapitel 75 die Vermutung nahelegt, dass hier die Disen zuungunsten Gunnars intervenieren und seine Ausreise verhindern, wurde von Klaus Bödl festgestellt.⁸²³ Auch wenn das durchgehende Pferd in Kapitel 53 das gängige Motiv variiert, liegt es damit nahe, auch dort bereits die Disen am Werk zu sehen. Damit sind letztlich sie es, die, wie oben gesehen, Gunnarr von seinem Weg der Vorbereitung auf das Christentum abbringen. Wenn sie in Kapitel 75 erneut ins Geschehen eingreifen, bringen sie das Begonnene erfolgreich zu Ende, wie noch zu sehen sein wird.

C.2.4.3 Gunnarr bleibt im Land

Die Szene von Gunnars Aufbruch von seinem Hof antwortet in mehrerer Hinsicht auf die Szene, die ihn und Otkell auf dem Acker zeigt. In Bezug auf die Handlung zeigt sich hier der Ausgang des Konflikts, in den er sich dort verstricken ließ; er und sein Bruder müssen das Land

Überlieferungsschichten sichtbar werden können und vorchristliche und christliche Deutungsmuster sowohl in Widerspruch geraten als auch ineinandergreifen können, auch wenn dies für die hier vorgeschlagene Interpretation nicht unmittelbar von Belang ist.

⁸²² Vgl. Lönnroth (1976: 132–134).

⁸²³ Vgl. Bödl (2005: 253), während Lönnroth (1976: 152f.) zwar die Verbindung des Motivs des stolpernden Pferds mit den Disen erläutert, dieses in der *Njála* aber als stark umgestaltet beschreibt und einen Bezug zu den Disen hier nicht mehr zu sehen scheint.

verlassen – oder müssten es tun, um beide zu überleben. Dass Gunnarr in Folge seines Entschlusses zu bleiben sterben wird, ist nach Njalls und Kolskeggrs Vorhersagen bereits unzweifelhaft. Auch motivisch knüpft die Passage an Kapitel 53 an, und zwar nicht nur im hier wie dort vertretenen Pferd: Im Frühjahr sät Gunnarr Getreide, im Nachsommer ist es reif, die Felder sonnengebleicht.

Über die Motivation Gunnarrs zur Umkehr wurde schon viel geschrieben, die jüngere Forschungsliteratur rückt Gunnarrs Stolz und seine Bindung an den eigenen Status und Wohlstand in den Vordergrund.⁸²⁴ Die gemähten Heuwiesen als Grundlage der Viehwirtschaft und das ertereife Getreide signalisieren sicherlich zuerst bäuerliche Prosperität, Reichtum und Status, die Gunnarr zurücklassen muss. Für ein entsprechend informiertes Publikum – informiert über biblische Texte und, durch die zuvor eingeführte Sämanns-Motivik, vorinformiert über die Möglichkeit einer geistigen Lesart des Getreidemotivs – verweisen sie damit auch auf die Bibel, die identische Symbole irdischen Reichtums verwendet:

Und er erzählte ihnen folgendes Beispiel: Auf den Feldern eines reichen Mannes stand eine gute Ernte. Da überlegte er hin und her: Was soll ich tun? Ich weiß nicht, wo ich meine Ernte unterbringen soll. Schließlich sagte er: So will ich es machen: Ich werde meine Scheunen abreißen und größere bauen; dort werde ich mein ganzes Getreide und meine Vorräte unterbringen. Dann kann ich zu mir selber sagen: Nun hast du einen großen Vorrat, der für viele Jahre reicht. Ruh dich aus, iss und trink, und freu dich des Lebens! Da sprach Gott zu ihm: Du Narr! Noch in dieser Nacht wird man dein Leben von dir zurückfordern. Wem wird dann all das gehören, was du angehäuft hast? So geht es jedem, der nur für sich selbst Schätze sammelt, aber vor Gott nicht reich ist. (Lk 12,16–21)

Dass Gunnarr zu seinem Schaden der Verführungskraft irdischen Reichtums erliegt, legt bereits ein Detail nahe, auf das die Saga in Kapitel 67 (167) und 68 (169) kurz zu sprechen kommt: Als Gunnarrs Gegner versuchen, Þorgeirr Ótkelsson in die Fehde mit Gunnarr zu ziehen, gelingt ihnen das letztlich nur, weil sich Gunnarr einen Getreideacker Þorgeirrs unrechtmäßig angeeignet hat. Dies ist die einzige Handlung Gunnarrs in der ganzen Saga, die weder vom Gesetz noch vom Ehrenkodex der altisländischen Gesellschaft gedeckt ist. Habgier scheint sich nur schlecht zum Charakter Gunnarrs zu fügen, der gerade als besonders großzügig dargestellt wird; doch wie in B.1.1.1 diskutiert, ist in den Sagas eine entsprechende Vermögensgrundlage essentiell, um jene Großzügigkeit pflegen zu können, die wiederum zum Erhalt eines hohen sozialen Status vonnöten ist. Was Gunnarr, wie Lönnroth formuliert, zu Fall bringt, ist nicht die Bindung an materielle Güter als solche, sondern sein weltlicher Stolz, sein Festhalten am eigenen Status. Die Saga markiert dies zweimal mit dem Motiv des Getreidefelds, das einmal als bloße Referenz auf einen Besitzstand erscheint und einmal im Bild des fruchttragenden Ackers.

⁸²⁴ Vgl. Lönnroth (1976: 154–157) und Bödl (2005: 251).

Dieses Bild, das Gunnarr bei seiner Abreise vor Augen hat, erscheint in der Bibel andererseits auch als Bild der geistigen Ernte. Das Wort Gottes wächst in den Herzen der Gläubigen heran und bringt Frucht; diejenigen, die nach dem Willen Gottes leben, sind das Getreide, das in die Scheune eingebracht, das heißt gerettet wird, während das Unkraut bzw. die Spreu vom Weizen getrennt und ins Feuer geworfen wird (Mt 3,12; 13,24–30). Besonders relevant ist hier eine Passage des Johannes-Evangeliums:

Jesus sprach zu ihnen: Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat, und sein Werk zu Ende zu führen. Sagt ihr nicht: Noch vier Monate dauert es bis zur Ernte? Ich aber sage euch: *Blickt umher und seht, dass die Felder weiß sind, reif zur Ernte*. Schon empfängt der Schnitter seinen Lohn und sammelt Frucht für das ewige Leben, so dass sich der Sämann und der Schnitter gemeinsam freuen. (Joh 4,34–36)

Der kursivierte Text lautet in der Vulgata »levate oculos vestros et videte regiones quia albae sunt iam ad messem«, »hebt eure Augen und seht die Felder, die schon weiß sind zur Ernte«. Die Wendung »honum varð litit upp« (wörtlich etwa »es geschah ihm, dass er aufsah«) erinnert stark an das »levate oculos« der Vulgata. Noch auffälliger ist die Parallele zwischen »bleikir akrar« in Gunnarrs Ausruf und »regiones quia albae sunt« im Bibeltext, umso mehr, als die Wendung *bleikir akrar* in der gesamten Sagaliteratur nur zweimal erscheint.⁸²⁵ Wenn diese Bibelstelle die literarische Gestaltung der *Njála*-Szene inspiriert hat, dann verweist das erntebereite Feld, auf das Gunnarr zurückblickt, auf dieser Ebene wiederum auf seine (unwissentliche) Arbeit am Reich Gottes und deutet an, dass deren Ertrag nun eingebracht werden könnte, ja müsste. Dies steht nicht im Widerspruch dazu, dass Gunnarr in den Jahren vor dieser Szene etwas weniger versöhnungsbereit erscheint als zuvor, im Laufe der entstandenen Konflikte einige Leute erschlagen hat und den irdischen Gütern verhaftet erscheint. Zum einen betont die Saga noch immer seine ungewöhnliche Zurückhaltung und seinen Unwillen, zu töten;⁸²⁶ vor allem aber ist Gunnarr im Moment seiner geplanten Ausreise auf dem besten Weg, seine Besitzstände zurückzulassen und begangenes Unrecht zu büßen. In der intensiv mit Gesetz und Gerechtigkeit befassten *Njála* spielen Wiedergutmachung und Sühne eine große Rolle. Das irdische Recht des Freistaats und das im religiösen Sinn Richtige, der Wille Gottes stehen für die *Njála* einerseits, wie oben erläutert, in einem gewissen Spannungsverhältnis. Andererseits ergänzen sie sich: Wo die weltliche Gerechtigkeit zu kurz greift, macht sich oft die himmlische Fügung korrigierend

⁸²⁵ Außer in der *Njála* noch in der *Alexanders s.*, der altisländischen *Vita Alexanders des Großen*, vgl. Lönnroth (1976: 153f.). Lönnroth weist nach, dass die beiden Sagas in der betreffenden Passage nicht nur eine auffällige Wendung gemeinsam haben, sondern auch thematische Übereinstimmungen zeigen, und nimmt eine Beeinflussung der *Njála* durch die *Alexanders s.* an. Die Existenz des biblischen Prätexts scheint ihm jedoch entgangen zu sein. Eine wahrscheinliche Intertextualität auch zwischen den beiden altnordischen Texten unbenommen, ist angesichts des doppelten Echos der *Njála*-Passage auf die Vulgata (die *Alexanders s.* hat dagegen keine weitere Entsprechung zum Bibeltext) doch anzunehmen, dass das biblische Vorbild auch unmittelbar und nicht erst durch die *Alexanders s.* vermittelt hinter dem Text der *Njála* steht.

⁸²⁶ Vgl. K. 54, 138f.; K. 56, 145; K. 58, 149 und K. 59, 151.

bemerkbar,⁸²⁷ so etwa beim Tod von 14 der Mordbrenner in der mit deutlichen religiösen Ober-
tönen versehenen Brjännsschlacht (K. 156, 448 und K. 157, 460). Im Idealfall gehen, wie bei
Flosis kombinierter Landesverweisung und Pilgerfahrt, weltliche Straffableistung und geistige
Buße miteinander einher.

Ein entsprechender Weg stünde Gunnarr in diesem Moment offen, und es ist interessant, dass
die Saga hier gerade diejenige Bibelstelle aniziert, in der das Bild des erntebereiten Weizen-
felds, das heißt des Gelingens des geistigen Lebens, mit einem Element großer Dringlichkeit
versehen wird: Nach menschlichem Ermessen mag noch Zeit genug sein, doch tatsächlich gilt
es in genau diesem Augenblick, die Ernte einzubringen. Stephen Barney bringt diesen Vers bei
Johannes in Verbindung zu Lk 9,62: »Keiner, der die Hand an den Pflug gelegt hat und noch-
mals zurückblickt, taugt für das Reich Gottes«.⁸²⁸ Gunnarr jedoch blickt noch einmal zurück auf
seine weltlichen Errungenschaften und Bindungen und verpasst seine Chance auf Rettung. Tat-
sächlich nämlich trennt sich in just diesem Moment die Spreu vom Weizen – und Gunnarr von
Kolskeggr. An Gunnarrs Bruder, der bis dahin stets an Gunnarrs Seite agierte, ihn bei seinen
Kämpfen unterstützte und mit ihm des Landes verwiesen wurde, zeigt sich im Folgenden, wie
auch Gunnarrs weiterer Weg hätte aussehen können (K. 81, 197): Kolskeggr verlässt das Land,
nimmt also seine Buße auf sich, und findet zunächst Aufnahme ins Gefolge des dänischen Kö-
nigs. Im Traum erscheint ihm jedoch ein von Licht umstrahlter Mann – Christus – und fordert
ihn auf, sein Ritter zu werden; daraufhin nimmt Kolskeggr die Taufe und reist über Russland
nach Byzanz. Er tritt in die Dienste des dortigen Kaisers (also eines christlichen Herrschers),
heiratet und wird Befehlshaber in der Warärgarde; ein exemplarischer Lebenslauf, in dem es
ihm insbesondere möglich wird, als Christ zu leben und zu sterben und damit gerettet zu wer-
den.

Gunnarr jedoch bleibt zurück und stirbt vor der Annahme des Christentums auf Island. Dass
sein Entschluss, den geschlossenen Vergleich zu brechen und im Land zu bleiben, das Leben
kosten wird, erzählt die Saga an ihrer Handlungsoberfläche; dass er ihn womöglich auch (was
für das Mittelalter schwerer wiegt) das ewige Leben kostet, erzählt sie anhand intertextueller
Referenzen, die sich an das Motiv des getreidebestandenen Feldes knüpfen. Damit tragen auch
diese Verweise wieder zur Thematik des Verhältnisses zwischen irdischer und göttlicher Ge-
rechtigkeit bei, die in der *Njála* immer wieder aufgegriffen wird.

Zuletzt sei noch angemerkt, dass der Text an dieser Stelle nicht nur intertextuell arbeitet,
sondern zugleich auch seine eigene (Inter-)Textualität ins Bild setzt. Wenn Gunnarr zurück-

⁸²⁷ Vgl. Lönnroth (1976: 128f.).

⁸²⁸ Vgl. Barney (1973: 266).

blickt auf die von ihm bestellten Felder und daraus seine Schlüsse zieht, dann ›liest‹ er die Szenerie ganz ähnlich, wie der Leser der Saga diese Szene liest. Dieser wiederum bekommt das Beschriebene nicht selber, also unmittelbar im Erzähltext, zu sehen oder zu lesen, sondern es wird ihm von Gunnarr sozusagen vorgelesen in einer auffälligen Replik, deren lyrischer Stil auf eine andere Textart, nämlich die *Riddarasögur*,⁸²⁹ und deren Inhalt auf den für das Mittelalter grundlegenden Text schlechthin verweist, die also deutlich als ›Text im Text‹ markiert ist.

Was Gunnarr auf seinen Hof zurückblickend sieht, ist sein bisheriges Leben, seine eigene Geschichte. Doch von den beiden möglichen Lesarten des Bildes, das sich ihm bietet – irdische Güter oder der jenseitige Lohn eines rechtschaffenen Lebens –, ist ihm als Heiden nur eine zugänglich: Er versteht die Welt nur als Welt, er liest sie nicht als Buch der Schöpfung und nicht im Licht einer offenbaren Religion. Die wichtigere Lesart dessen, was er sieht, bleibt ihm damit verborgen; und weil er so nur eine der beiden Möglichkeiten erkennen kann, die ihm offenstehen, wählt er diese und damit die falsche. Wenn schon die Struktur der *Njála* an die der Bibel erinnert, könnte man hier davon sprechen, dass Gunnarr ein Bild, das der Bibel entnommen ist, im wörtlichen, historischen, also auf die Vergangenheit ausgerichteten Schriftsinn liest, während es der tropologische und anagogische Schriftsinn sind, in denen sich ihm das Bild allegorisch erschließen und, in Ausrichtung auf das Jenseits, als Handlungsanweisung für die Gegenwart aktualisieren könnte. An Gunnarr demonstriert sich so die ganze Verlorenheit des Bibelunkundigen in einer Form, die wiederum nur denjenigen zugänglich ist, die die Schrift und ihre Lesarten kennen.

Es ist möglich, dass sich diese letzte Anmerkung ein gewisses Maß an Überinterpretation oder eine anachronistische Vorstellung mittelalterlichen Textbewusstseins zuschulden kommen lässt. Zu ihrer Verteidigung sei jedoch angeführt, dass Gunnarr nicht der einzige Sagaprotagonist ist, der in einer offensichtlich auf den Text als solchen anspielenden Weise auf sein Leben (und damit den vorhergegangenen Text der jeweiligen Saga) zurückblickt. Da dies allerdings sehr weit vom eigentlichen Thema dieser Arbeit wegführt, seien die entsprechenden Anmerkungen kurzgehalten und in die Fußnote⁸³⁰ verbannt.

⁸²⁹ Vgl. Lönnroth (1976: 153).

⁸³⁰ In der Grettis s. diktiert Grettirs Freund Hallmundr, tödlich verwundet, seiner Tochter ein Gedicht über sein Leben, das diese schriftlich festhält: »Skaltu nú heyra til, sagði hann, »en ek mun segja frá athöfnum mínum, ok mun ek kveða þar um kvæði, en þú skalt rísta eptir á kefli.« [...] [V]ar þat mjök jafn skjótt, at kviðunni var lokit ok Hallmundr dó« (K. 62, 203, 205; »Hör jetzt zu«, sagte er, »und ich werde von meinen Taten erzählen und ein Gedicht darüber machen, und du sollst es in ein Holzstück einritzen.« [...] Beides passierte fast gleichzeitig, dass das Gedicht zu Ende war und dass Hallmundr starb«). Hier wird also der Hörer der schriftlich festgehaltenen Saga über Grettirs Leben Zeuge des Vortrags und der Niederschrift eines Erzählgedichts über das Leben einer ihrer Figuren. Der Text im Text und das Leben im Text enden beinahe gleichzeitig, wie auch die Grettis s. nach dem Lebensende ihres Helden nicht mehr allzu viel zu berichten hat. Hallmundrs Geschichte und das (sowohl in der Handlung als auch auf dem Schriftträger, dem physischen Pergament der Saga) schriftlich verfasste Gedicht darüber werden so in eins gesetzt. – Eine enge Parallele zu der besprochenen Szene der *Njáls* s. findet

Schluss. Essen, Sprechen, Erzählen

Die geistliche Literatur liefert nicht nur Vorbilder für auffällige Nahrungsmotive in einigen Isländersagas, in denen ein religiöser Diskurs besonders ausgeprägt zum Tragen kommt. Sie teilt außerdem mit dem Korpus insgesamt eine alimentäre Denkfigur: die Beschreibung sprachlicher und geistiger Vorgänge als Essakt. Das verkündete Wort wird in den Homilien nicht nur als Getreidesaat umschrieben, die im Acker des Herzens aufgehen soll, sondern auch als Getreide, Brot oder allgemeiner gefasst als Speise, die den Hunger des Geistes stillt.⁸³¹ Der gelungenen Beschäftigung mit Gottes Wort werden dementsprechend Geschmacksempfindungen beigelegt, Einsicht und Reue sind bitter, die erlangte Gotteserkenntnis ist süß.⁸³² In der 22. Homilie Gregors des Großen schließlich wird Denken mit Kochen verglichen: »Omne enim quod subtiliter cogitamus, quasi mente coquimus«⁸³³ (»Denn alles, was wir gründlich bedenken, kochen wir gewissermaßen im Denken«).

Das altnordische Verb *kenna* andererseits bedeutet sowohl »schmecken, riechen, essen« als auch »erkennen, spüren« und schließlich »lehren, zuschreiben, benennen«. Die Verbindung zwischen Essen bzw. Geschmack, Erkenntnis und gesprochenem Wort ist im Altnordischen also lexikalisch angelegt und nicht erst der geistlichen Literatur entlehnt. In den Isländersagas tritt sie denn auch, von der einschlägigen Verwendung des Adjektivs *sætr* abgesehen, nicht vorrangig in religiös geprägten Passagen, sondern in ganz sagatypischen Zusammenhängen auf. Der Geschmack von Speisen spielt hier nie eine Rolle, da dieses im höchsten Grade subjektive Element des Essens nichts zu Darstellung einer Mahlzeit im sozialen Sinne beiträgt, andererseits aber auch nicht zu jenen Zügen des Essens zählt, die sich grotesk, im Dienst der Komik oder

sich in der *Víga Glúms* s. Kurz vor ihrem Ende wird Glúmr aufgrund eines Totschlags dazu verurteilt, sein Land zu verlassen. Er weigert sich zunächst zu gehen und bricht erst zum letztmöglichen Zeitpunkt auf. »En þó reið Glúmr þá í brott ok varð litit um qxl til bæjarins ok kvað vísu [...]« (K. 26, 89; »Und doch ritt Glúmr dann fort, und es geschah, dass er über die Schulter auf den Hof zurücksah, und er sprach eine Strophe«). Auch hier fällt der Blick des unwillig Aufbrechenden ohne dessen aktives Zutun (hier wie in der *Njáls* s. wird der Passiv verwendet) auf den zurückgelassenen Hof. In der folgenden Strophe gibt Glúmr ein Kurzresümee seines Lebens und seiner aktuellen Situation: Er habe viel gekämpft, die Berichte davon hätten viele gehört (wie sie ja just im Moment des Vortrags dieser Passage vom anwesenden Publikum in Form der Saga gehört worden waren), aber nun verlasse er sein Land. – Auch im *Brot af Þórðar* s. hreðu verlässt der Titelheld gegen Ende der Handlung sein angestammtes Land am Miðfjörðr, wendet sich bei der Abreise noch einmal um (hier allerdings aktiv) und beginnt seine Rede über das Zurückgelassene mit der Bemerkung »Fagr ertu þó Miðfjörðr, þó at ek verði nú við þik at skilja« (K. 5, 240; »Du bist doch schön, Miðfjörðr, auch wenn ich dich nun verlassen werde«). Dass seine anschließende Aufzählung der vergangenen und zukünftig zu erwartenden Vorzüge und Nachteile des Landstrichs auf die Handlung der Saga zurückverweist, lässt sich vermuten, aber nicht belegen, da der Text bis auf die ersten und letzten Kapitel verloren ist. Dass die Formulierung hier unmittelbar an die *Njála* erinnert, könnte auf direkten Einfluss der älteren Saga zurückgehen: Die erhaltene, etwa gleichaltrige Version der *Þórðar* s. (in der diese Sequenz nicht erscheint) gilt als von der *Njála* beeinflusst.

⁸³¹ In den isländischen Homilien erscheint dieses Bild mehrmals und in verschiedenen Auslegungen, vgl. *Homiliu-Bók* (30f., 34, 198), ebenso in den Homilien des Gregorius Magnus (144, 156, 193, 331–338).

⁸³² Vgl. Gregorius Magnus (23, 84, 188, 232, 261, 331f.); *Homiliu-Bók* (186, ähnlich auch 210).

⁸³³ Gregorius Magnus (188).

des Erschreckens, funktionalisieren lassen. Die flüchtige, kaum zu kommunizierende Empfindung des Geschmacks taucht deshalb fast nur indirekt in den Texten auf, nämlich dort, wo von den Lieblingsspeisen einer Person die Rede ist,⁸³⁴ das unsichtbare Empfinden sich also bereits in sichtbares Handeln übersetzt hat. An nur zwei Textstellen wird unmittelbar davon berichtet, dass eine Figur etwas schmeckt, und beide Male geht es nicht um Essvergnügen, sondern um Erkenntnisgewinn: In der *Eyrbyggja saga* (K. 45, 129) schmeckt der Gode Snorri auf dem Kampfplatz am Blut eines Verletzten, dass der Mann sterben wird, was als eine Variante des mittelalterlichen Diagnoseverfahrens der Blutschau erscheint; und in der *Svarfdæla saga* (K. 20, 184) verrät das salzige Wasser, das aus einem zurückgelassenen Mantel tropft, den Aufenthaltsort zweier flüchtiger Schiffsbrüchiger an deren Verfolger. Die Verarbeitung von Information – Gehörtem, Gesehenem oder Erlebtem – wird auch in den Isländersagas mit derjenigen von Nahrung verglichen. Sowohl das Kochen als auch die inneren Vorgänge des Essens, die Verdauung, können den Denk- und Fühlprozess veranschaulichen. Mit den Worten »Þér vegið víg þau, er yðr rekr lítit til, en meltið slíkt ok sjóðið fyrir yðr, svá at ekki verðr af« (*Brennu-Njáls saga* K. 98, 252; »Ihr erschlagt Leute, wo euch wenig dazu zwingt, aber so etwas kocht und verdaut ihr vor euch hin, so dass nichts dabei herauskommt«) treibt Bergþóra ihre Söhne zur Rache für deren Halbbruder an. Ganz ähnlich formuliert Þuríður in der *Heiðarvíga saga* (K. 22, 277) die *hvött* an ihre Söhne vor deren Bruderrache: »Melt hafi þér þat, bræðr, er eigi er vænna til en steina þessa, er þér hafið eigi þorat at hefna Halls, bróður yðvars« (»Ihr Brüder habt verdaut, was nicht besser zu verdauen ist als diese Steine: dass ihr es nicht gewagt habt, euren Bruder Hallr zu rächen«). Die Metapher wird hier im Vergleich zur geistlichen Literatur, in der vom aufnehmenden und schmeckenden Mund oder Herzen die Rede ist, weiter unten in der Hierarchie des Körpergeschehens angesiedelt, das Denken vom Herz in den Bauch verlegt, im Sinne Bachtins degradiert. Diese Paraphrasierungen des Denkprozesses als eines anderen inneren Vorgangs mit wenig ansehnlichen Resultaten bringen denn auch keine Wertschätzung des geistigen Geschehens zum Ausdruck, sondern transportieren die Aufforderung, vom in sich selbst zurückgezogenen Grübeln zur Tat überzugehen.

Immer wieder einmal nehmen die Isländersagas die Beziehung zwischen Essen und Sprechen in erzählerischen Dienst. Diese Beziehung kann als durchaus widersprüchlich bezeichnet werden: Mahl und Gespräch gehören unauflöslich zueinander, aber tatsächlich gleichzeitig zu essen und zu sprechen, ist zumindest schwierig und galt schon im Mittelalter als unhöflich;⁸³⁵

⁸³⁴ So bei Þorgeirr smjörhringr in der *Reykðæla s.* (K. 12, 181–184), dessen Leibspeise Brot mit Butter ist; in der *Brennu-Njáls s.* (K. 127, 324) bekommt vor dem Mordbrand an Njáls Haushalt jeder von dessen Hausleuten zum Abendessen, worauf er am meisten Lust hat.

⁸³⁵ Vgl. Elias (1998: 193, 204).

beides geschieht mit dem Mund, in dem das Essen jedoch nach innen verschwindet, während die Sprache ihn nach außen verlässt. Diese Dichotomie findet sich bereits im Neuen Testament ausformuliert: »Nicht das, was durch den Mund in den Menschen hineinkommt, macht ihn unrein, sondern was aus dem Mund des Menschen herauskommt, das macht ihn unrein« (Mt 15,11). Vielleicht ist es ein entferntes Echo auf diesen Satz, wenn in der *Flóamanna saga* (K. 26, 309) ein Mann dem anderen sagt, er selber werde über sein Trinken bestimmen, der andere möge dafür über seine beleidigenden Reden verfügen – auch das Trinken, genauer gesagt das Nicht-Mittrinken des ersten war als Beleidigung aufgefasst worden. Manche betreiben Essen und Sprechen gleichermaßen großmäulig: In der *Vatnsdæla saga* (K. 44, 117f.) teilt ein Mann namens Glœðir nicht nur besonders üble Beleidigungen an Þorkell krafla aus, sondern verlangt von diesem auch, bei Tisch das fetteste Stück Fleisch vorgelegt zu bekommen. Letztlich muss er feststellen, dass sich Þorkells Ankündigung, Glœðir werde den Mund schon vollbekommen, nicht auf ein reichliches Frühstück bezog. Wer andererseits beim Essen kleinlich darauf achtet, vom Mahlgenossen nicht übervorteilt zu werden, zeigt sich ebenso buchhalterisch, wenn es ums Sprechen geht: Wie Þórðr in der *Bjarnar saga hitdælakappa* (K. 14, 146f.) lieber allen auf seinem Hof das Essen rationieren lässt, als dem ungeliebten Gast Björn einige Extrabissen für dessen Hund zu gönnen, besteht er später (K. 29, 188–190) darauf, dass vor dem Abschluss eines Vergleichs zwischen ihm und Björn die Anzahl der Schmähstrophen über den jeweils anderen ausgeglichen sein muss. Da Björn ihm eine Strophe voraus hat, legt Þórðr mit einem neuen Vers nach und bringt damit den Vergleich zum Scheitern. Was die Dichtung angeht, ist eine Verbindung zwischen Sprechen und Trinken bereits im Mythos vom Dichtermet angelegt; etliche der losen Strophen der Sagas spielen mit diesem Bild. In Strophe 8 der *Brennu-Njáls saga* (K. 102, 263) werden die Worte eines Dichters an einen anderen nicht nur als Met Odins umschrieben, sondern auch als feste Nahrung, wenn auch als keine besonders verlockende: Als Köder nämlich, eine Fliege, die sich der Sprecher weigert zu schlucken. Die an ihn gesandte Strophe, die ihn zum bewaffneten Widerstand gegen die Missionierung rufen wollte, spuckt er mit der eigenen Dichtung quasi wieder aus.

Das Essen ist also dem Sprechen nah verwandt, und damit in einer semi-oralen Kultur wie derjenigen, in der die Isländersagas entstanden, auch dem Erzählen. Und auch im Mittelalter erzählte man aller Wahrscheinlichkeit nach am liebsten beim Essen und Trinken: Die *Þorgils saga ok Haflíða* als die einzige Saga, die vom Erzählen von Sagas erzählt, lässt dies auf einem Gastmahl geschehen.⁸³⁶

⁸³⁶ Vgl. Sturlunga s. (I 19).

Essen, Trinken, Sprechen und Erzählen finden – im Körper wie im sozialen Geschehen – in den gleichen Räumen statt, und sie sind wohl diejenigen Aktivitäten des Menschen, in denen er sich am unmittelbarsten als soziales Wesen zeigt. Möglicherweise trägt auch dies dazu bei, wie einerseits unauffällig, andererseits vielfältig Essen und Trinken in den Isländersagas funktionalisiert werden. Das der Erzählsituation so eng Verwandte und jedem Hörer unmittelbar gegenwärtige muss nicht beschrieben oder erklärt werden, es wird nicht zum Gegenstand der Erzählung; daher kann es mit höchster Effizienz als erzählerisches Mittel eingesetzt werden. Der im Vergleich zu zeitgenössisch mittelalterlicher wie auch zu jüngerer Literatur auffälligen Schlichkeit von Nahrung und Mahlzeiten in den Isländersagas steht die große Bandbreite ihrer Funktionalisierungen gegenüber:

Zum einen können die Gewinnung und Verteilung von Nahrungsmitteln als ökonomisches Fundament einer bäuerlichen Gesellschaft all jene Zusammenhänge veranschaulichen, die zwischen wirtschaftlichem und sozialem Vermögen bestehen. Sie können damit die Möglichkeiten gesellschaftlicher Beteiligung, aber auch bereits der bloßen Verfügungsgewalt über die eigene Person illustrieren, die in der altisländischen Gesellschaft (und bei weitem nicht nur dort) mit bestimmten Vermögensstandards verbunden sind. Vor diesem Hintergrund sind Feste und Gastaufnahmen, als eine demonstrative Form der Redistribution von Nahrung, ein Mittel der Machtentfaltung und Statusdemonstration. Doch an der großen oder geringen Gastfreiheit einer Figur lässt sich auch deren guter oder schlechter Charakter ablesen, und hier gehen nicht alle Sagas damit konform, dass Status und persönlicher Wert zueinander in einem proportionalen Verhältnis stünden, wie es in anderen Texten des Korpus vorausgesetzt wird.

Zugleich sind Feste und Gastaufnahmen ein Forum, in dem die Beziehungen der Anwesenden in konzentrierter Form verhandelt werden können. Kaum etwas anderes zeigt so deutlich das Verhältnis von Personen untereinander wie das Vermögen oder Unvermögen, in jener idealtypisch friedlichen Form gemeinsam zu essen, die auch die altisländischen Gesetze vor Augen haben, wenn sie in ihren Bestimmungen und Formulierungen das gemeinsame Mahl als definitorische Institution des Sozialen erscheinen lassen. Das Teilen von Nahrung als eines der stärksten sozialen Zeichen überhaupt liefert die Blaupause für einen sehr umfangreichen Motivkomplex, in dem seine konstruktiven Aussageinhalte teils auf literarischer Ebene reproduziert werden, teils als Kontrastmittel für ihr genaues Gegenteil dienen, für die Korrosion und den Zusammenbruch gesellschaftlicher Übereinkünfte und sozialer Strukturen. Und da die Kehrseite der Inklusion der einen immer die Exklusion der anderen ist, lässt sich die verbindende Natur gemeinsamen Essens – in den Gesetzen ganz ähnlich wie im erzählenden Text – in den Ausschluss derer verkehren, die tatsächlich oder angeblich anderes und anders essen: Zu gerne, zu Gutes,

zu Schlechtes oder zur falschen Zeit. Wer isst, wenn oder was die Gemeinschaft nicht isst, und wer an der gedeckten Tafel als einziger nicht isst, nimmt sich gleichermaßen aus dem sozialen Gefüge – und wer gar nicht mehr isst, ist tot. Auch im Kontext des Sterbens bleibt die gemeinsame Mahlzeit das eindrücklichste Bild für die Gemeinschaft, die im Überfall ausgelöscht wird, die der Sterbende verlässt oder zu der er in einer jenseitigen Welt stößt.

Nicht nur, was Exklusion und Inklusion angeht, ist Essen eine höchst polare Angelegenheit: Konstruktiv für den oder die Essenden, destruktiv für denjenigen Teil der Welt, der gegessen wird; Zeichen sozialer Verbundenheit und Ausdruck des Egoismus; Mittel abstrakter sozialer Konstruktion und zutiefst körperliche Funktion, die der Mensch mit jedem Tier gemeinsam hat. Die Kehrseiten des Essens werden aus den Texten nicht ausgeklammert, sondern in der Darstellung der Asozialität, der Destruktion und der ebenso potentiell komischen wie zerstörbaren Materialität des menschlichen Körpers instrumentalisiert. In diesen Zusammenhängen erscheinen jene Bilder des tatsächlichen, materiellen und körperlichen Essens und des Gefressenwerdens, die im affirmativ sozialen Zusammenhang keinen Platz haben. Dass ähnlich körperliche Bilder und Formulierungen auch verwendet werden können, um Denken und Fühlen zu beschreiben, dürfte darauf verweisen, dass das, was wir als Geistesaktivität beschreiben würden, in einer Welt vor Descartes als wesentlich körperlicher empfunden werden konnte als heute.

Da sich der prominente Platz des Mahls im (vorchristlichen wie christlichen) kultischen Geschehen letztlich aus demselben vergemeinschaftenden Potential herleitet, liegt es nahe, auch diejenigen literarischen Mähler auf eine eventuelle kultische oder religiöse Deutungskomponente hin zu lesen, die an ihrer Oberfläche nicht als religiöses Fest markiert sind. Doch nur wenige der vielen Mahlzeiten der Isländersagas geben einen Hinweis auf die Präsenz einer religiösen Bedeutungsebene, sei es direkt, wie beim verfehlten Frühstück Glámrs in der *Grettis saga*, oder indirekt wie die Abendmahlsverkehrung in Kapitel 127 der *Brennu-Njáls saga*. Statt des Mahls sind es bestimmte Nahrungsmittel, die in einzelnen Sagas als Träger intertextueller Referenzen auf religiöse Prätexte eingesetzt werden. In anderen Sagas können die gleichen Nahrungsmittel ganz anders funktionalisiert erscheinen: Während etwa Weizen in der *Eiríks saga* einen Verweis auf Liturgie und geistliches Schrifttum leistet, wird er in der Motivik der *Egils saga* zum Symbol für die Selbstbestimmung der Protagonisten in den verschiedenen Herrschafts- und Gesellschaftsordnungen. Konkrete Nahrungsmittel sind gewissermaßen die Joker der Essensmotivik der Sagas. Vor dem Hintergrund einiger objektiver Gegebenheiten wie ihrer jeweiligen Verfügbarkeit und Wertschätzung auf Island oder ihrer Zuordnung zur weiblichen respektive männlichen Sphäre der Nahrungsbeschaffung erscheinen sie mit unterschiedlichen

Bedeutungen und motivischen Funktionen belegt. Jeder Text nimmt sie in der Weise und dem Ausmaß in den Dienst, wie es seinem Erzählstil und seinen Aussageabsichten entspricht.

Die jeweils sagaspezifische Funktionalisierung von Nahrung und Mahlzeiten schließlich ist wohl der Punkt, der in der hier gewählten Form der Analyse nach Funktionsfeldern nicht angemessen behandelt werden konnte. Einige der Isländersagas, so etwa *Bjarnar saga*, *Egils saga* und *Brennu-Njáls saga*, weisen eine so dichte und differenzierte Nahrungs- und Mahlmotivik auf, dass sich der Verdacht aufdrängt, ihre durchgehende Analyse hätte für den jeweiligen Text möglicherweise noch weiterführende Ergebnisse liefern können. Ein Vorgehen nach einzelnen Texten hätte allerdings einerseits zu erheblichen Wiederholungen in der Darstellung geführt, andererseits jeweils kein in sich befriedigendes Ergebnis geliefert, da erst die Zusammenschau des gesamten Korpus die großen Linien sichtbar macht, anhand derer jeweils Textspezifisches sinnvoll eingeordnet werden kann. Diese Arbeit begnügt sich damit, die Möglichkeiten einer alimentären Lektüre der Isländersagas vorgestellt zu haben, wenn auch zweifellos nicht in jeder letzten Konsequenz.

So allgemein formuliert, wie es für diese kurze Zusammenfassung nötig war, ist keiner der oben nochmals angesprochenen Aspekte von Essen und Trinken im Text unbedingt spezifisch für die Isländersagas und ausschließlich in diesen zu finden. Die Funktionalisierung von Nahrung und Mahlzeiten scheint sich in manchen Punkten von der mittelalterlichen bis zur modernen Literatur entlang erstaunlich stetiger Bedeutungslinien zu bewegen. Solche immer wiederkehrenden Muster, die ihre Wurzeln in einigen entweder allgemeingültigen oder immerhin über Zeit und Raum weit verbreiteten sozialen Bedeutungen von Essen und Trinken haben, stecken jedoch nur den Rahmen ab, innerhalb dessen die jeweilige Literatur ihre eigene alimentäre Sprache für ihre spezifischen Anliegen findet, die ihr entsprechenden Möglichkeiten ausbaut und andere ungenutzt lässt. Die Welt, in der in den Isländersagas gegessen und getrunken wird, ist diesen eigen und nur in ihnen zu finden, und ebenso tragen Nahrung und Mahlzeiten in ihnen ihre eigenen, spezifischen Bedeutungen – spezifisch für das Korpus und häufig nur für die einzelne Saga. Jedes Kartographieren von Bedeutungsmustern kann letztlich nur eine Handreichung dafür sein, sich wiederum dem einzelnen Text zu nähern und mit etwas besserer Übersicht zu verstehen zu versuchen, was auf dessen verschiedenen Ebenen wie vor sich geht.

Für die Isländersagas ist das mehr, als irgendjemand guten Gewissens von sich behaupten könnte.

Literaturverzeichnis

Verwendete Ausgaben

- Adam von Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte* (Scriptores Rerum Germanicum Bd. 103), hg. von Bernhard Schmeidler, Hannover, Leipzig 1917³.
- »Bandamanna saga«, in: Guðni Jónsson (Hg.), *Grettis saga Ásmundarsonar. Bandamanna saga* (Íslenzk Fornrit Bd. 7), Reykjavík 1936, S. 291–363.
- »Bárðar saga Snæfellsáss«, in: Þórhallur Vilmundarson, Bjarni Vilhjálmsson (Hg.), *Harðar saga* (Íslenzk Fornrit Bd. 13), Reykjavík 1991, S. 99–172.
- »Biskop Arnes Kristenret«, in: Gustav Storm, Ebbe Hertzberg (Hg.), *Norges Gamle Love indtil 1387* (Bd. 5), [Oslo] 1890, S. 16–56.
- »Bjarnar saga Hítðœlakappa«, in: Sigurður Nordal, Guðni Jónsson (Hg.), *Borgfirðinga sögur* (Íslenzk Fornrit Bd. 3), Reykjavík 1938, S. 109–211.
- Brennu-Njáls saga* (Íslenzk Fornrit Bd. 12), hg. von Einar Ól. Sveinsson, Reykjavík 1954.
- »Brot af Þórðar sögu hreðu«, in: Jóhannes Halldórsson (Hg.), *Kjalnesinga saga* (Íslenzk Fornrit Bd. 14), Reykjavík 1959, S. 227–247.
- Chrétien de Troyes, *Erec und Enide*, übersetzt und eingeleitet von Ingrid Kasten (Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben Bd. 17), München 1979.
- »Droplaugarsona saga«, in: Jón Jóhannesson (Hg.), *Austfirðinga sögur* (Íslenzk Fornrit Bd. 11), Reykjavík 1950, S. 135–180.
- Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. I. Text, hg. von Gustav Neckel, 5. verbesserte Auflage von Hans Kuhn, Heidelberg 1983.
- Egils saga Skalla-Grímssonar (Íslenzk Fornrit Bd. 2), hg. von Sigurður Nordal, Reykjavík 1933.
- »Eiríks saga rauða« [Ausgabe nach dem Text der Skálholtsbók, AM 557 4to], in: Einar Ól. Sveinsson, Matthías Þórðarson (Hg.), *Eyrbyggja saga. Grænlandinga sögur* (Íslenzk Fornrit Bd. 4), Reykjavík 1985⁴, S. 400–434.
- »Eiríks saga rauða« [H] [Ausgabe nach dem Text der Hauksbók], in: Det kongelige nordiske oldskrift-selskab (Hg.), *Hauksbók. Udgiven efter de Arnamagnæanske håndskrifter No. 371, 544 og 675, 4^o samt forskellige Papirhåndskrifter*, Kopenhagen 1892–96, S. 425–444.
- Erex saga*, hg. von Gustaf Cederschiöld, Kopenhagen 1880.
- »Eyrbyggja saga«, in: Einar Ól. Sveinsson, Matthías Þórðarson (Hg.), *Eyrbyggja saga. Grænlandinga sögur* (Íslenzk Fornrit Bd. 4), Reykjavík 1935, S. 1–184.
- »Finnboga saga«, in: Jóhannes Halldórsson (Hg.), *Kjalnesinga saga* (Íslenzk Fornrit Bd. 14), Reykjavík 1959, S. 251–340.

- »Fljótsdæla saga«, in: Jón Jóhannesson (Hg.), *Austfirðinga sögur* (Íslenzk Fornrit Bd. 11), Reykjavík 1950, S. 213–296.
- »Flóamanna saga«, in: Þórhallur Vilmundarson, Bjarni Vilhjálmsson (Hg.), *Harðar saga* (Íslenzk Fornrit Bd. 13), Reykjavík 1991, S. 229–327.
- »Fóstbræðra saga«, in: *Flateyjarbok. En samling af norske konge-sagaer med indskudte mindre fortællinger om begivenheder i og udenfor Norge samt Annaler* Bd. 2, o. Hg., [Oslo] 1862, S. 91–108, 148–168, 199–226, 339–343, 358–366.
- »Fóstbræðra saga« (Íslenzk-Fornrit-Ausgabe), in: Björn K. Þórólfsson, Guðni Jónsson (Hg.), *Vestfirðinga sögur* (Íslenzk Fornrit Bd. 6), Reykjavík 1943, S. 119–276.
- Gamal Norsk Homiliebook, hg. von Gustav Indrebø, Oslo 1931.
- Die Gautrekssaga in zwei Fassungen (Palaestra. Untersuchungen und Texte aus der deutschen und englischen Philologie Bd. 11), hg. von Wilhelm Ranisch, Berlin 1900.
- »Gísla saga Súrssonar«, in: Björn K. Þórólfsson, Guðni Jónsson (Hg.), *Vestfirðinga sögur* (Íslenzk Fornrit Bd. 6), Reykjavík 1943, S. 1–118.
- Grágás. Islændernes Lovbog i Fristatens Tid, udgivet efter det kongelige Bibliotheks Haandskrift* [= Konungsbók], Bd. I und II, hg. von Vilhjálmur Finsen, Kopenhagen/Odense 1852, Nachdruck 1974.
- Grágás efter det Arnemagnæanske Haandskrift Nr. 334 fol., Staðarhólsbók*, hg. von Vilhjálmur Finsen, Kopenhagen/Odense 1879, Nachdruck 1974.
- Gregorius Magnus, *Homiliae in evangelia* (Corpus Christianorum, Series Latina Bd. 141), hg. von Raymond Étaix, Turnhout 1999.
- »Grettis saga Ásmundarsonar«, in: Guðni Jónsson (Hg.), *Grettis saga Ásmundarsonar. Bandamanna saga* (Íslenzk Fornrit Bd. 7), Reykjavík 1936, S. 1–290.
- »Grœnlendinga saga«, in: Einar Ól. Sveinsson, Matthías Þórðarson (Hg.), *Eyrbyggja saga. Grœnlendinga sögur* (Íslenzk Fornrit Bd. 4), Reykjavík 1935, S. 239–269.
- »Guðmundar saga Arasonar eftir Arngrím Ábóta Brandsson«, in: *Byskupa sögur* Bd. 3, hg. von Guðni Jónsson, o. O. 1953, S. 153–471.
- »Hallfreðar saga«, in: Einar Ól. Sveinsson (Hg.), *Vatnsdæla saga. Hallfreðar saga. Kormáks saga* (Íslenzk Fornrit Bd. 8), Reykjavík 1939, S. 133–200.
- »Harðar saga Grímkelssonar eða Hólmverja saga«, in: Þórhallur Vilmundarson, Bjarni Vilhjálmsson (Hg.), *Harðar saga* (Íslenzk Fornrit Bd. 13), Reykjavík 1991, S. 1–97.
- Hartmann von Aue, *Erec. Mit einem Abdruck der neuen Wolfenbütteler und Zwettler Erec-Fragmente*, hg. von Albert Leitzmann, fortgeführt von Ludwig Wolff und Kurt Gärtner, Tübingen 2006⁷.

- »Hávarðar saga Ísfirðings«, in: Björn K. Þórólfsson, Guðni Jónsson (Hg.), *Vestfirðinga sögur* (Íslenzk Fornrit Bd. 6), Reykjavík 1943, S. 289–358.
- »Heiðarvíga saga«, in: Sigurður Nordal, Guðni Jónsson (Hg.), *Borgfirðinga sögur* (Íslenzk Fornrit Bd. 3), Reykjavík 1938, S. 213–326.
- Homiliu-Bók. Isländska Homilier Efter En Håndskrift Från Tolfte Århundradet*, hg. von Theodor Wisén, Lund 1872.
- »Hrafnkels saga Freysgoða«, in: Jón Jóhannesson (Hg.), *Austfirðinga sögur* (Íslenzk Fornrit Bd. 11), Reykjavík 1950, S. 95–133.
- »Hœnsa-Þóris saga«, in: Sigurður Nordal, Guðni Jónsson (Hg.), *Borgfirðinga sögur* (Íslenzk Fornrit Bd. 3), Reykjavík 1938, S. 1–47.
- »Íslendingabók«, in: Jakob Benediktsson (Hg.), *Íslendingabók. Landnámabók. Fyrri hluti* (Íslenzk Fornrit Bd. 1), Reykjavík 1968, S. 1–28.
- »Jarteinabók Þorláks biskups«, in: *Biskupa sögur* Bd. 1, hg. von Hinu Íslenzka Bókmentafélagi, Kopenhagen 1858, S. 333–356.
- »Jökuls þáttur Búasonar«, in: Jóhannes Halldórsson (Hg.), *Kjalnesinga saga* (Íslenzk Fornrit Bd. 14), Reykjavík 1959, S. 45–59.
- Jónsbók. The Laws of Later Iceland. The Icelandic Text According to MS AM 351 fol. Skálholtsbók eldri* (Bibliotheca Germanica, Series Nova Bd. 4), hg., übersetzt und kommentiert von Jana K. Schulman, Saarbrücken 2010.
- »Kjalnesinga saga«, in: Jóhannes Halldórsson (Hg.), *Kjalnesinga saga* (Íslenzk Fornrit Bd. 14), Reykjavík 1959, S. 1–44.
- »Kormáks saga«, in: Einar Ól. Sveinsson (Hg.), *Vatnsdæla saga. Hallfreðar saga. Kormáks saga* (Íslenzk Fornrit Bd. 8), Reykjavík 1939, S. 201–302.
- »Króka-Refs saga«, in: Jóhannes Halldórsson (Hg.), *Kjalnesinga saga* (Íslenzk Fornrit, Bd. 14), Reykjavík 1959, S. 117–160.
- Lactantius, *Göttliche Unterweisung in Kurzform*, übs. von Eberhard Heck und Gudrun Schickler, München/Leipzig 2011.
- »Landnámabók«, in: Jakob Benediktsson (Hg.), *Íslendingabók. Landnámabók* (Íslenzk Fornrit Bd. 1, Teil 1 und 2), Reykjavík 1958, S. 29–397.
- »Laxdæla saga«, in: Einar Ól. Sveinsson (Hg.), *Laxdæla saga* (Íslenzk Fornrit Bd. 5), Reykjavík 1934, S. 1–248.
- »Ljósvetninga saga«, in: Björn Sigfússon (Hg.), *Ljósvetninga saga. Reykdæla saga ok Víga-Skútu* (Íslenzk Fornrit Bd. 10), Reykjavík 1940, S. 1–139.

- »Merigarto«, in: *Althochdeutsches Lesebuch*, hg. von Wilhelm Braune, fortgeführt von Karl Helm und Ernst A. Ebbinghaus, Tübingen 1979¹⁶, S. 140–142.
- »Den nyere Landslov«, in: *Norges Gamle Love indtil 1387* Bd. 2, hg. von Rudolf Keyser und Peter Andreas Munch, [Oslo] 1848, S. 1–178.
- Physiologus i to islandske bearbejdelser*, hg. von Verner Dahlerup, Kopenhagen 1889.
- »Reykðæla saga ok Víga-Skútu«, in: Björn Sigfússon (Hg.), *Ljósvefninga saga. Reykðæla saga ok Víga-Skútu* (Íslenzk Fornrit Bd. 10), Reykjavík 1940, S. 149–243.
- Samsons saga fagra*, hg. von John Wilson, Kopenhagen 1953.
- »Skriptaboð Þorláks biskups«, hg. von Sveinbjörn Rafnsson, in: Gripla V (Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi Rit Bd. 23), hg. von Jónas Kristjánsson, Reykjavík 1982.
- Sturlunga saga including The Islendinga saga of Lawman Sturla Thordsson and Other Works*, hg. von Guðbrand Vigfússon, 2 Bände, Oxford 1878.
- »Svarfdæla saga«, in: Jónas Kristjánsson (Hg.), *Eyfirðinga sögur* (Íslenzk Fornrit Bd. 9), Reykjavík 1956, S. 127–208.
- »Valla-Ljóts saga«, in: Jónas Kristjánsson (Hg.), *Eyfirðinga sögur* (Íslenzk Fornrit Bd. 9), Reykjavík 1956, S. 231–260.
- »Vápnfirðinga saga«, in: Jón Jóhannesson (Hg.), *Austfirðinga sögur* (Íslenzk Fornrit Bd. 11), Reykjavík 1950, S. 21–65.
- »Vatnsdæla saga«, in: Einar Ól. Sveinsson (Hg.), *Vatnsdæla saga. Hallfreðar saga. Kormáks saga* (Íslenzk Fornrit Bd. 8), Reykjavík 1939, S. 1–131.
- »Víga-Glúms saga«, in: Jónas Kristjánsson (Hg.), *Eyfirðinga sögur* (Íslenzk Fornrit Bd. 9), Reykjavík 1956, S. 1–98.
- »Víglundar saga«, in: Jóhannes Halldórsson (Hg.), *Kjalnesinga saga* (Íslenzk Fornrit Bd. 14), Reykjavík 1959, S. 61–116.
- »Þaattr Þidrandar ok Þorhallz«, in: *Flateyjarbok. En samling af norske konge-sagaer med indskudte mindre fortællinger om begivenheder i og udenfor Norge samt Annaler* Bd.1, o. Hg., [Oslo] 1860, S. 418–421.
- »Þorsteins þátr Stangarhöggs«, in: Jón Jóhannesson (Hg.), *Austfirðinga sögur* (Íslenzk Fornrit Bd. 11), Reykjavík 1950, S. 67–79.
- »Þórðar saga hreðu«, in: Jóhannes Halldórsson (Hg.), *Kjalnesinga saga* (Íslenzk Fornrit Bd. 14), Reykjavík 1959, S. 161–226.
- »Þorskfirðinga saga eða Gull-Þóris saga«, in: Þórhallur Vilmundarson, Bjarni Vilhjálmsson (Hg.), *Harðar saga* (Íslenzk Fornrit Bd. 13), Reykjavík 1991, S. 173–227.

Sekundärliteratur und Übersetzungen

- Adolf Friðriksson, Orri Vésteinsson (2003), »Creating a Past: A Historiography of the Settlement of Iceland«, in: James H. Barrett (Hg.), *Contact, Continuity, and Collapse. The Norse Colonization of the North Atlantic* (Studies in the Early Middle Ages Bd. 5), York, S. 139–161.
- Althoff, Gerd (19902), »Der frieden-, bündnis- und gemeinschaftsstiftende Charakter des Mahles im früheren Mittelalter«, in: Irmgard Bitsch, Trude Ehlert, Xenja von Ertzdorff (Hg.), *Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 10.–13. Juni 1987 an der Justus-Liebig-Universität Gießen*, Sigmaringen, S. 13–25.
- Amundsen, Colin (2004), »Farming and Maritime Resources at Miðbær on Flatey in Breiðafjörður, NW Iceland«, in: Rupert Housley, Geraint Coles (Hg.), *Atlantic Connections and Adaptions. Economies, environments and subsistence in lands bordering the North Atlantic. Symposia of the Association for Environmental Archaeology No. 21*, Oxford, S. 203–210.
- Amorosi, Thomas (1992): »Climate Impact and Human Response in Northeast Iceland: Archaeological Investigations at Svalbarð, 1986–1988«, in: Christopher Morris, James Rackham (Hg.), *Norse and Later Settlement and Subsistence in the North Atlantic* (Occasional Paper Series Bd. 1), Glasgow, S. 103–138.
- Amorosi, Thomas; Buckland, Paul; Guðmundur Ólafsson; Sadler, Jon; Skidmore, Peter (1992), »Site Status and the Palaeoecological Record: A Discussion of the Results from Bessastaðir, Iceland«, in: Christopher Morris, James Rackham (Hg.), *Norse and Later Settlement and Subsistence in the North Atlantic* (Occasional Paper Series Bd.1), Glasgow, S. 169–191.
- Amorosi, Thomas (1996), *Icelandic Zooarchaeology: New data applied to issues of historical ecology, paleoeconomy and global change. Volume I* (Ph.D. Thesis, City University of New York).
- Amorosi, Thomas; Buckland, Paul; Dugmore, Andrew; Jon Ingimundarson; McGovern, Thomas (1997), »Raiding the Landscape: Human Impact in the Scandinavian North Atlantic«, in: *Human Ecology* 25/3 (1997), S. 491–518.
- Andersson, Theodore M. (1969), »Some Ambiguities in *Gísla saga*. A Balance Sheet«, in: *Bibliography of Old Norse-Icelandic Studies 1968*, Kopenhagen, S. 7–42.
- Andrén, Anders (2002), »Platsernas betydelse. Norrön ritual och kultplatskontinuitet«, in: Ders., Kristina Jennbert, Catharina Raudvere (Hg.), *Plats och praxis. Studier av nordisk förkristen ritual* (Vägar till Midgard Bd. 2), Lund, S. 299–332.
- Backe, Margareta; Edgren, Bent; Herschend, Frands (1993), »Bones thrown into a water hole«, in: Greta Arwidsson, Ann-Marie Hansson, Lena Holmquist Olausson, Birgitta M. Johansson, Margaretha Klockhoff, Kerstin Lidén, Hans-Åke Nordström (Hg.), *Sources and Resources. Studies in Honour of Birgit Arrhenius* (PACT Bd. 38), Rixensart, S. 327–342.

- Bachtin, Michail (1995), *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, übs. von Gabriele Leupold, hg. von Renate Lachmann, Frankfurt am Main.
- Barlösius, Eva (1999), *Soziologie des Essens. Eine sozial- und kulturwissenschaftliche Einführung in die Ernährungsforschung* (Grundlagentexte Soziologie), Weinheim, München.
- Barney, Stephen A. (1973), »The Plowshare of the Tongue. The Progress of a Symbol from the Bible to *Piers Plowman*«, in: *Mediaeval Studies* 35 (1973), Toronto, S. 261–293.
- Barthes, Roland (1982), »Für eine Psycho-Soziologie der zeitgenössischen Ernährung« [»Pour une psychosociologie de l'alimentation contemporaine«, zuerst erschienen in *Annales* 16, 1961], übs. von Armin Adam, in: *Freiburger Universitätsblätter* 75, April 1982, S. 65–73.
- Baumgartner, Walter (1993), »Freydís in Vinland oder Die Vertreibung aus dem Paradies«, in: *skandinavistik. zeitschrift für sprache, literatur und kultur der nordischen länder* 23/1 (1993), S. 16–35.
- Beck, Heinrich (2001a), »Laxdœla saga«, in: Ders. et al. (Hg.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage* Bd. 18, Berlin, New York, S. 162–165.
- Beck, Heinrich (2001b), »Mahlzeiten«, in: Ders. et al. (Hg.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage* Bd. 19, Berlin, New York, S. 171–175.
- Bertschik, Julia (2008), »Mantel«, in: Günter Butzer, Joachim Jacob (Hg.), *Metzler Lexikon literarischer Symbole*, Stuttgart, Weimar, S. 219–220.
- Bigelow, Gerald (1993), »Archaeological and Ethnohistoric Evidence of a Norse Island Food Custom«, in: Colleen E. Batey, Judith Jesch, Christopher D. Morris (Hg.), *The Viking Age in Caithness, Orkney and the North Atlantic. Select Papers from the Proceedings of the Eleventh Viking Congress, Thurso and Kirkwall, 22 August – 1 September 1989*, Edinburgh, S. 441–453.
- Bitsch, Roland (1987), »Trinken, Getränke, Trunkenheit«, in: Irmgard Bitsch, Trude Ehlert, Xenja von Ertzdorff (Hg.), *Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit*, Sigmaringen, S. 207–216.
- Björn Þorsteinsson (1959), »Fiskeläge, Island«, in: Georg Rona, Allan Karker (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 4, Kopenhagen, Sp. 312–316.
- Björn Þorsteinsson (1964), »Kornhandel, Island«, in: Georg Rona, Allan Karker (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 9, Kopenhagen, Sp. 155–156.
- Björn Þorsteinsson (1969a), »Salt, Island«, in: Georg Rona, Allan Karker (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 14, Kopenhagen, Sp. 698.
- Björn Þorsteinsson (1969b), »Salthandel, Island«, in: Georg Rona, Allan Karker (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 14, Kopenhagen, Sp. 712–713.

- Björn Þorsteinsson (1971), »Smörhandel, Island«, in: Georg Rona, Allan Karker (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 16, Kopenhagen, Sp. 333–334.
- Björn Þorsteinsson (1976a), »Vinhandel, Island«, in: Georg Rona, Allan Karker (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 20, Kopenhagen, Sp. 130–131.
- Björn Þorsteinsson (1976b), »Ølhandel, Island«, in: Georg Rona, Allan Karker (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 20, Kopenhagen, Sp. 712–713.
- Bloomfield, Morton W. (1952), *The Seven Deadly Sins. An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature*, Michigan.
- Blom, Grethe Authén (1966a), »Kornhandel, Norge«, in: Georg Rona, Allan Karker (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 9, Kopenhagen, Sp. 154–155.
- Blom, Grethe Authén (1966b), »Malt och malthandel, Norge«, in: Georg Rona, Allan Karker (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 11, Kopenhagen, Sp. 305–308.
- Bödl, Klaus (Hg./Übs.) (1999), *Die Saga von den Leuten auf Eyr. Eyrbyggja saga*, München.
- Bödl, Klaus (2005), *Eigi einhamr. Beiträge zum Weltbild der Eyrbyggja und anderer Isländersagas* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde Bd. 48), Berlin.
- Bolstad Skjelbred, Ann Helene (1994), »Milk and milk products in a woman's world«, in: Patricia Lysaght (Hg.), *Milk and Milk Products. From Medieval to Modern Times. Proceedings of the Ninth International Conference on Ethnological Food Research, Ireland, 1992*, Edinburgh, S. 198–207.
- Bourdieu, Pierre (19936), *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 658), übs. von Bernd Schwibs und Achim Russer, Frankfurt am Main.
- Buckland, Paul; Sadler, Jon; Smith, David (1993), »An Insect's Eye-View of the Norse Farm«, in: Colleen E. Batey, Judith Jesch, Christopher D. Morris (Hg.), *The Viking Age in Caithness, Orkney and the North Atlantic. Select Papers from the Proceedings of the Eleventh Viking Congress, Thurso and Kirkwall, 22 August – 1 September 1989*, Edinburgh, S. 506–527.
- Buckland, Paul (2000), »The North Atlantic Environment«, in: William Fitzhugh, Elisabeth Ward (Hg.), *Vikings. The North Atlantic Saga*, Washington, London, S. 146–153.
- Bumke, Joachim (1986), *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter* Bd. 1, München.
- Bø, Olav (1967), »Måltidsskikkar«, in: Georg Rona, Allan Karker (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 12, Kopenhagen, Sp. 123–125.
- Camille, Michael (1992), *Image on the Edge. The Margins of Medieval Art*, London.

- Daemmrich, Horst und Ingrid (1995), *Themen und Motive in der Literatur. Ein Handbuch*, Tübingen, Basel.
- Davies, Wendy; Fouracre, Paul (1995), »Conclusion: property and power in early medieval Europe«, in: Dies. (Hg.), *Property and Power in the Early Middle Ages*, Cambridge, S. 245–271.
- Dietler, Michael (1996), »Feasts and commensal politics in the political economy. Food, power and status in prehistoric Europe«, in: Polly Wiessner, Wulf Schiefenhövel (Hg.), *Food and the status quest. An interdisciplinary perspective*, Oxford, S. 87–125.
- Dietler, Michael (2001), »Theorizing the Feast. Rituals of Consumption, Commensal Politics, and Power in African Contexts«, in: Ders., Brian Hayden (Hg.), *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, Washington, London, S. 65–114.
- Dirlmeier, Ulf (1983), »Brot I–III«, in: Norbert Angermann et al. (Hg.), *Lexikon des Mittelalters* Bd. 2, München, Zürich, Sp. 719–720.
- Douglas, Mary (1966), *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*, London, Boston, Henley.
- Douglas, Mary (1975), »Deciphering a Meal«, in: Dies., *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, London, S. 249–275.
- van Dülmen, Richard (1996), »Norbert Elias und der Prozeß der Zivilisation. Die Zivilisationstheorie im Lichte der historischen Forschung«, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), *Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes*, Frankfurt am Main, S. 264–274.
- Dugmore, Andrew; Church, Mike; Mairs, Kerry-Anne; McGovern, Thomas; Newton, Anthony; Guðrún Sveinbjarnardóttir (2006), »An Over-Optimistic Pioneer Fringe? Environmental Perspectives on Medieval Settlement Abandonment in Þorsmörk, South Island«, in: Jette Arnborg, Bjarne Grønnow (Hg.), *Dynamics of Northern Societies. Proceedings of the SILO/NABO Conference on Arctic and North Atlantic Archaeology, Copenhagen, May 10th–14th, 2004* (Publications from the National Museum, Studies in Archaeology & History Bd. 10), Kopenhagen, S. 335–345.
- Egardt, Brita (1962), »Hästkött«, in: Georg Rona, Allan Karker (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 7, Kopenhagen, Sp. 280–281.
- Ehrismann, Otfried et al. (1995), *Ehre und Mut, Abenteuer und Minne. Höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter*, München.
- Elias, Norbert (1998²²), *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt am Main.
- Ellis Roderick, Hilda (1943), *The road to Hel. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, Cambridge.

- Elsner, Hildegard (2004), *Wikinger Museum Haithabu: Schaufenster einer frühen Stadt*, Schleswig.
- Endermann, Heinz (1978), »Merigarto – die erste geographische Darstellung in deutscher Sprache«, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Wilhelm-Pieck-Universität Rostock*, 27. Jahrgang 1978, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, Heft 1/2, S. 99–104.
- Fellmann, Ferdinand (1997), »Kulturelle und personale Identität«, in: Hans J. Teuteberg, Gerhard Neumann, Alois Wierlacher (Hg.), *Essen und kulturelle Identität. Europäische Perspektiven* (Kulturthema Essen Bd. 2), Berlin, S. 27–36.
- Finlay, Alison (2000), »Introduction«, in: Dies. (Übs.), *The Saga of Bjorn, Champion of the Men of Hitardale*, Middlesex, S. iix–lv.
- Forster, Amanda; Bond, Julie (2004), »North Atlantic Networks: Preliminary Research into the Trade of Steatite in the Viking and Norse Periods«, in: Rupert A. Housley, Geraint Coles (Hg.), *Atlantic Connections and Adaptions. Economies, environments and subsistence in lands bordering the North Atlantic* (Symposia of the Association for Environmental Archaeology No. 21), Oxford, S. 218–229.
- Fouquet, Gerhard (1993), »Milch«, in: Norbert Angermann et al. (Hg.), *Lexikon des Mittelalters* Bd. 6, München, Zürich, Sp. 621–622.
- Garðar Guðmundsson; Mjöll Snæsdóttir; Simpson, Ian; Margrét Hallsdóttir; Magnús Á. Sigurgeirsson; Kolbeinn Árnason (2004), »Fornir akrar á Íslandi. Meintar minjar um kornrækt á fyrri öldum«, in: *Árbók hins Íslenska Fornleifafélags 2002–2003*, Reykjavík, S. 79–106.
- Gelsinger, Bruce (1981), *Icelandic Enterprise. Commerce and Economy in the Middle Ages*, Columbia S.C.
- Gísli Guðmundsson (1913), *Íslenzkt og útlent skyr*, o.O. (Sonderdruck).
- Gísli Pálsson (1991), »The idea of fish: land and sea in the Icelandic world-view«, in: Roy Willis (Hg.), *Signifying animals. Human meaning in the natural world*, London, Boston, S. 119–133.
- Gladigow, Burkhard (1984), »Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen«, in: *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster* Bd. 18, Berlin, New York, S. 19–43.
- Granlund, John (1956), »Bakning«, in: Lis Jacobsen, John Danstrup (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 1, Kopenhagen 1956, Sp. 307–311.
- Granlund, John (1971), »Smör«, in: Georg Rona, Allan Karker (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 16, Kopenhagen, Sp. 314–316.
- Grøn, Fredrik (1927), *Om Kostholdet i Norge indtil Aar 1500* (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II. Hist.-Filos. Klasse. 1926. No. 5), Oslo.
- Guðrún Helgadóttir (1981), »Laukagarðr«, in: Ursula Dronke, Guðrún Helgadóttir, Gerd Wolf-

gang Weber, Hans Bekker-Nielsen (Hg.), *Specvlvm Norroenvm. Norse Studies in Memory of Gabriel Turville-Petre*, Odense, S. 171–184.

Guðmundur Ólafsson; McGovern, Thomas; Smith, Kevin (2006), »Outlaws of Surtshellir Cave: The Underground Economy of Viking Age Iceland«, in: Jette Arneborg, Bjarne Grønnow (Hg.), *Dynamics of Northern Societies. Proceedings of the SILO/NABO Conference on Arctic and North Atlantic Archaeology, Copenhagen, May 10th–14th, 2004* (Publications from the National Museum. Studies in Archaeology & History Bd. 10), København, S. 395–405.

Guðrún Sveinbjarnardóttir (2004), »Interdisciplinary research at Reykholt in Borgarfjörður«, in: Garðar Guðmundsson (Hg.), *Current Issues in Nordic Archaeology. Proceedings of the 21st Conference of Nordic Archaeologists, 6–9 September 2001, Akureyri, Iceland*, Reykjavík, S. 93–97.

Hallgerður Gísladóttir (1999), *Íslensk matarhefð*, Reykjavík.

Hallgerður Gísladóttir (2000), »Súrt í broti. Um gamlar matargeymsluaðferðir«, in: Inga Þórsdóttir, Björn Sigurður Gunnarson (Hg.), *Manneldi á nýrri öld*, Reykjavík, S. 91–103.

Hallgerður Gísladóttir (2004), »Af mörgu skal mat hafa«, in: Þjóðminjasafn Íslands (Hg.), *Hlutavelta tímans. Menningararfur á Þjóðminjasafni*, Reykjavík, S. 96–105.

Harrison, Ramona (2006), »Interim report of faunal analysis from the 2005 excavations at Gásir, Eyjafjörður, N Iceland«, in: Lilja Björk Pálsdóttir, Howell Roberts mit ders., Guðrún Alda Gísladóttir, Natascha Mehler, *Excavations at Gásir 2005. An Interim Report / Framvinduskýrsla* (http://www.nabohome.org/uploads/fsi/FS312-01078_Gasir_2005.pdf, 11.08.2010).

Hartmann, Sieglinde (1990), »Vom »vrâz« zum Parnaß. Ein mentalitätsgeschichtlicher Versuch über die Bedeutung der Kochkunst in Mittelalter und früher Neuzeit«, in: Irmgard Bitsch, Trude Ehlert, Xenja von Ertzdorff (Hg.), *Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit*, Sigmaringen, S. 117–125.

Hastrup, Kirsten (1985), *Culture and history in medieval Iceland. An anthropological analysis of structure and change*, Oxford.

Hayden, Brian (2001), »Fabulous Feasts. A Prolegomenon to the Importance of Feasting«, in: Ders., Michael Dietler (Hg.), *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, Washington, London, S. 23–64.

Heizmann, Wilhelm (1993), *Wörterbuch der Pflanzennamen im Altwestnordischen* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde Bd. 7), Berlin, New York.

Hill, Susan E. (2007), »The Ooze of Gluttony: Attitudes towards Food, Eating, and Excess in the Middle Ages«, in: Richard Newhauser (Hg.), *The Seven Deadly Sins. From Communities to Individuals* (Studies in Medieval and Reformation Traditions. History, Culture, Religion, Ideas 123), Leiden, Boston, S. 57–70.

- Hinz, Michael (2002), *Der Zivilisationsprozess: Mythos oder Realität? Wissenschaftssoziologische Untersuchungen zur Elias-Duerr-Kontroverse* (Figurationen. Schriften zur Zivilisations- und Prozeßtheorie Bd. 4), Opladen.
- Hirschfelder, Gunther (2012), »Von Feuerspieß bis Fast Food. Esskultur, Politik und Nachhaltigkeit«, in: oekom e. V. – Verein für ökologische Kommunikation (Hg.), *Welternährung. Global denken – lokal säen* (politische ökologie, Bd. 128), München, S. 16–22.
- Ilkjær, Jørgen (2002), »Den bevidste ødelæggelse i krigsbytteofringerne«, in: Kristina Jennbert, Anders Andrén, Catharina Raudvere (Hg.), *Plats och praxis. Studier av nordisk förkristen ritual* (Vägar till Midgard Bd. 2), Lund, S. 203–214.
- Ingstad, Helge (1985), *The Norse Discovery of America. Volume two. The Historical Background and the Evidence of the Norse Settlement Discovered in Newfoundland*, Oslo, Bergen, Stavanger, Tromsø.
- Jochens, Jenny (1995), *Women in old norse society*, Ithaca, London.
- Jón Jóhannesson (1956), *Íslendinga saga. I. Þjóðveldisöld*, Reykjavík.
- Jónas Kristjánsson (1988), *Eddas and Sagas. Iceland's Medieval Literature*, übs. von Peter Foote, Reykjavík.
- Karker, Allan (1963), »Kogebøger«, in: Georg Rona, ders. (Hg.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 8, Kopenhagen, Sp. 621–622.
- Kaland, Sigríð; Martens, Irmelin (2000), »Farming and Daily Life«, in: William Fitzhugh, Elisabeth Ward (Hg.), *Vikings. The North Atlantic Saga*, Washington, London, S. 42–54.
- Karl Gunnarsson; Gunnar Jónsson; Ólafur Karvel Pálsson (1998), *Sjávarnytjar við Ísland*, Reykjavík.
- Kellogg, Robert (2001), »The Vinland Sagas: A Romance of Conversion«, in: Andrew Wawn, Þórunn Sigurðardóttir (Hg.), *Approaches to Vinland. A conference on the written and archaeological sources for the Norse settlements in the North-Atlantic region and exploration of America. The Nordic House, Reykjavík, 9–11 August 1999. Proceedings* (Sigurður Nordal Institute Studies Bd. 4), Reykjavík, S. 31–38.
- Kirby, Ian J. (1986), *Bible Translation in Old Norse* (Publications de la Faculté des Lettres Bd. 27), Genf.
- Kramer, Fritz W. (20002), »Ritual«, in: Bernhard Streck (Hg.), *Wörterbuch der Ethnologie*, Wuppertal, S. 210–214.
- Kramer, Karl Sigfried (1984), »Mahl und Trunk«, in: Adalbert Erler, Ekkehard Kaufmann (Hg.), *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Berlin, Sp. 154–156.
- Kraus, Eva (2012), »Zur Funktionalisierung von Nahrung und Mahlzeiten in den Isländersagas«, in: *European Journal of Scandinavian Studies*, Vol. 42, Issue 1 (April 2012), Berlin, New York, S. 45–57.

- Kristján Eldjárn; Norberg, Rune; Vílkuna, Kustaa (1959), »Fiskeriedskap«, in: Georg Rona, Allan Karker (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 4, Kopenhagen, Sp. 324–325.
- Krivogorskaya, Yekaterina; Perdikaris, Sophia; McGovern, Thomas (2006), »Cleaning Up the Farm: A Later Medieval Archaeofauna from Gjögur, a Fishing Farm of NW Iceland«, in: Jette Arnborg, Bjarne Grønnow (Hg.), *Dynamics of Northern Societies. Proceedings of the SILO/NABO Conference on Arctic and North Atlantic Archaeology, Copenhagen, May 10th–14th, 2004* (Publications from the National Museum, Studies in Archaeology & History Bd. 10), Kopenhagen, S. 383–394.
- Kruse, Mathias (Übs.) (2011), »Die Saga von den Verbündeten. Bandamanna saga«, in: Klaus Bödl, Andreas Vollmer, Julia Zernack (Hg.), *Isländersagas* Bd. 3, Frankfurt am Main, S. 295–342.
- Kvideland, Karin (1994), »Variations on gomme«, in: Patricia Lysaght (Hg.), *Milk and Milk Products. From Medieval to Modern Times. Proceedings of the Ninth International Conference on Ethnological Food Research, Ireland, 1992*, Edinburgh, S. 114–122.
- Larsen, Henning (1931), *An Old Icelandic Medical Miscellany. MS Royal Irish Academy 23 D 43 with Supplement from MS Trinity College (Dublin) L-2-27*, Oslo.
- Larsson, Mats (1992), »The Vinland Sagas and Nova Scotia. A Reappraisal of an Old Theory«, in: *Scandinavian Studies* 64 (1992), S. 306–335.
- Levi-Strauss, Claude (1966), »The Culinary Triangle«, übs. von Peter Brooks, in: *Partisan Review* 33, S. 586–596.
- Lönnroth, Lars (1991), »Sponsors, Writers, and Readers of Early Norse Literature«, in: Ross Samson (Ed.), *Social Approaches to Viking Studies*, Glasgow, S. 3–10.
- de Looze, Laurence (1989), »Poet, Poem and Poetic Process in *Egils Saga Skalla-Grimssonar*«, in: *Arkiv för nordisk filologi* 104 (1989), Lund, S. 123–142.
- Louis-Jensen, Jonna (1979), »En nidstrofe«, in: *Opuscula* Bd. 6 (Bibliotheca Arnemagnæana Bd. 33), Kopenhagen, S. 104–107.
- Lúdvík Kristjánsson (1974), »Tang I, Island«, in: Georg Rona, Allan Karker (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 18, Kopenhagen, Sp. 128–130.
- Lucas, Gavin (Hg.) (2009), *Hofstaðir. Excavations of a Viking Age Feasting Hall in North-Eastern Iceland* (Institute of Archaeology Monograph Series Bd. 1), Reykjavík.
- Magennis, Hugh (1999), *Anglo-Saxon Appetites. Food and Drink and their Consumption in Old English and Related Literature*, Dublin, Portland OR.
- Magnús Már Lárusson (1961), »Honung, Island«, in: Georg Rona, Allan Karker (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 6, Kopenhagen, Sp. 668.

- Maier, Bernhard (2003), »Opfer und Opferfunde, §1. Religionsgeschichtliches«, in: Heinrich Beck et al. (Hg.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage* Bd. 22, Berlin, New York, S. 107–111.
- Margrét Eggertsdóttir (1993), »Finnboga saga ramma«, in: Phillip Pulsiano, Kirsten Wolf et al. (Hg.), *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia* (Garland Encyclopedias of the Middle Ages Bd. 1; Garland Reference Library of the Humanities Bd. 934), New York, London, S. 194.
- McGovern, Thomas; Mainland, Ingrid; Amorosi, Thomas (1998), »Hofstaðir 1996–1997. A Preliminary Zooarchaeological Report«, in: *Archaeologia Islandica* 1 (1998), S. 123–128.
- McGovern, Thomas; Perdikaris, Sophia; Tinsley, Clayton (2001), »The Economy of *Landnám*. The Evidence of Zooarchaeology«, in: Andrew Wawn, Þórunn Sigurðardóttir (Hg.), *Approaches to Vinland. A conference on the written and archaeological sources for the Norse settlements in the North-Atlantic region and exploration of America. The Nordic House, Reykjavík, 9–11 August 1999. Proceedings* (Sigurður Nordal Institute Studies Bd. 4), Reykjavík, S. 154–165.
- McGovern, Thomas; Orri Vésteinsson; Adolf Friðriksson; Church, Mike; Lawson, Ian; Simpson, Ian A.; Einarsson, Arni; Dugmore, Andy; Cook, Gordon; Perdikaris, Sophia; Edwards, Kevin J.; Thomson, Amanda M.; Adderley, Paul; Newton, Anthony; Lucas, Gavin; Ragnar Edvardsson; Aldred, Oscar; Dunbar, Elaine (2007), »Landscapes of Settlement in Northern Iceland: Historical Ecology of Human Impact and Climate Fluctuation on the Millennial Scale«, in: *American Anthropologist* 109, Issue 1, S. 27–51.
- Meens, Rob (1995), »Pollution in the early middle ages: the case of the food regulations in penitentials«, in: *Early Medieval Europe* 4, 1995, London, S. 3–19.
- Meulengracht Sørensen, Preben (1977), »Starkaðr, Loki og Egill Skallagrímsson«, in: Einar G. Pétursson, Jónas Kristjánsson (Hg.), *Sjötiú ritgerðir helgaðar Jakobi Benediktssyni 20. júlí 1977*, Reykjavík, S. 759–768.
- Meulengracht Sørensen, Preben (1983), *The unmanly man. Concepts of sexual defamation in early Northern society* (The Viking Collection. Studies in Northern Civilization 1), übs. von Joan Turville-Petre, Odense.
- Meulengracht Sørensen, Preben (1993), *Fortelling og Ære. Studier i islændingesagaerne*, Aarhus.
- Meulengracht Sørensen, Preben (Übs./Hg.) (1997), *Sagaen om Fostbrødrene*, Aalborg.
- Mooney, Dawn Elise (2008), »Assessment of Botanical Remains from Structures 1 and 3 in the Viking Age Area«, in: Karen Milek (Hg.), *Vatnsfjörður 2007. Framvinduskýrslur / Interim Report*, Reykjavík 2008, S. 111–116 (http://www.nabohome.org/uploads/fsi/FS383_93097_Vatnsfjordur_2007_Report.pdf, 11.08.2010).
- Molland, Einar (1976), »Vin I, Norge og Island«, in: Georg Rona, Allan Karker (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 20, Kopenhagen, Sp. 73–75.

- Montanari, Massimo (1992), *Der Hunger und der Überfluß. Kulturgeschichte der Ernährung in Europa*, übs. von Matthias Rawert, München.
- Naumann, Hans-Peter (1998), »Grágás«, in: Heinrich Beck et al. (Hg.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage* Bd. 12, Berlin, New York, S. 569–573.
- Neumann, Gerhard (1982), »Das Essen und die Literatur«, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft* 1982, Neue Folge Bd. 23, Berlin, S. 173–190.
- Neumann, Gerhard (1993), »Jede Nahrung ist ein Symbol.« Umriss einer Kulturwissenschaft des Essens«, in: Alois Wierlacher, ders., Hans J. Teuteberg (Hg.), *Kulturthema Essen. Ansichten und Problemfelder*, Berlin, S. 385–444.
- Nörtersheuser, Hans-Walter (1981), »Empfängnis, Wunderbare E.«, in: Kurt Ranke et al. (Hg.), *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* Bd. 3, Berlin, New York, Sp. 1395–1406.
- Norberg, Rune; Stigum, Hilmar (1957), »Bord«, in: Georg Rona, John Danstrup (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 2, Kopenhagen, Sp. 116–119.
- Nordahl, Else (1988), *Reykjavík from the archaeological point of view* (Aun 12), Uppsala.
- Nordland, Odd (1976), »Øl«, in: Georg Rona, Allan Karker (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 20, Kopenhagen, Sp. 689–694.
- Ogilvie, Astrid; McGovern, Thomas (2000), »Sagas and Science. Climate and Human Impacts in the North Atlantic«, in: William Fitzhugh, Elisabeth Ward (Hg.), *Vikings. The North Atlantic Saga*, Washington, London, S. 385–393.
- Ogilvie, Astrid; Barlow, Lisa; Jennings, Anne (2001), »North Atlantic Climate c. A. D. 1000: Millennial Reflections on the Viking Discoveries of Iceland, Greenland and North America«, in: Andrew Wawn, Þórunn Sigurðardóttir (Hg.), *Approaches to Vinland. A conference on the written and archaeological sources for the Norse settlements in the North-Atlantic region and exploration of America. The Nordic House, Reykjavík, 9–11 August 1999. Proceedings* (Sigurður Nordal Institute Studies Bd. 4), Reykjavík 2001, S. 173–188.
- Ólafur Halldórsson (2001), »The Vinland Sagas«, in: Andrew Wawn, Þórunn Sigurðardóttir (Hg.), *Approaches to Vinland. A conference on the written and archaeological sources for the Norse settlements in the North-Atlantic region and exploration of America. The Nordic House, Reykjavík, 9–11 August 1999. Proceedings* (Sigurður Nordal Institute Studies Bd. 4), Reykjavík, S. 39–51.
- Olsen, Bjørnar (2003), »Belligerent Chieftains and Oppressed Hunters? Changing Conceptions of Interethnic Relationships in Northern Norway during the Iron Age and the Early Medieval Period«, in: James H. Barrett (Hg.), *Contact, Continuity, and Collapse. The Norse Colonization of the North Atlantic* (Studies in the early middle ages Bd. 5), Turnhout, S. 9–31.
- Olsson, Alfa (1958), *Om Allmogens Kosthåll. Studier med utgångspunkt från västnordiska matvanor* (Institutet för Västsvensk Kulturforskning, Skrifter Bd. 4), Lund.

- Olsson, Alfa (1960), »Gröt«, in: Allan Karker (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 5, Kopenhagen, Sp. 524.
- Olsson, Alfa (1968), »Ost«, in: Georg Rona, Allan Karker (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 13, Kopenhagen, Sp. 50–52.
- Orri Vésteinsson (2000), »The Archaeology of *Landnám*. Early Settlement in Iceland«, in: William Fitzhugh, Elisabeth Ward (Hg.), *Vikings. The North Atlantic Saga*, Washington, London, S. 164–174.
- Orri Vésteinsson; McGovern, Thomas; Keller, Christian (2002), »Enduring Impacts: Social and Environmental Aspects of Viking Age Settlement in Iceland and Greenland«, in: *Archaeologia Islandica* 2 (2002), S. 98–136.
- Orri Vésteinsson; Simpson, Ian (2004), »Fuel utilisation in pre-industrial Iceland. A micro-morphological and historical analysis«, in: Garðar Guðmundsson (Hg.), *Current Issues in Nordic Archaeology. Proceedings of the 21st Conference of Nordic Archaeologists, 6–9 September 2001, Akureyri, Iceland*, Reykjavík, S. 181–187.
- Orri Vésteinsson (2006), »Central Areas in Iceland«, in: Jette Arneborg, Bjarne Grønnow (Hg.), *Dynamics of Northern Societies. Proceedings of the SILO/NABO Conference on Arctic and North Atlantic Archaeology, Copenhagen, May 10th–14th, 2004* (Publications from the National Museum. Studies in Archaeology & History Bd. 10), Kopenhagen, S. 307–321.
- Orri Vésteinsson (2008), »Discussion«, in: Ders. (Hg.), *Archaeological investigations in Mývatnssveit 2007*, Reykjavík, S. 64–74.
- Perdikaris, Sophia; McGovern, Thomas (2008), »Codfish and Kings, Seals and Subsistence. Norse Marine Resource Use in the North Atlantic«, in: Torben Rick, Jon Erlandson (Hg.), *Human Impacts on Ancient Marine Ecosystems*, Berkeley, Los Angeles, London, S. 187–214.
- Perkins, Richard (1982–85), »Rowing Chants and the Origins of *Dróttkvæðr Hátttr*«, in: *Saga Book of the Viking Society* Bd. 21 (1982–85), S. 155–221.
- Pierce, Elizabeth (2009), »Walrus Hunting and the Ivory Trade in Early Iceland«, in: *Archaeologia Islandica* 7 (2009), S. 55–63.
- Poole, Russell (2003), »*Lof en eigi háð?* The riddle of *Grettis saga* verse 14«, in: *Saga Book of the Viking Society* 27 (2003), London, S. 25–47.
- Ragnar Edvardsson; McGovern, Thomas (2005), »Archaeological Excavations at Vatnsfjörður 2003–04«, in: *Archaeologia Islandica* 4 (2005), S. 16–30.
- Ragnar Edvardsson (2005), »Commercial and Subsistence Fishing in Vestfirðir. A Study in the Role of Fishing in the Icelandic Medieval Economy«, in: *Archaeologia Islandica* 4 (2005), S. 51–67.

- Raudvere, Catharina (2002), »Mellan liv och text. Ordets makt som litterärt motiv och rituell praktik i norrön litteratur«, in: Dies., Kristina Jennbert, Anders Andrén, *Plats och praxis. Studier av nordisk förkristen ritual* (Vägar till Midgard Bd. 2), Lund, S. 31–68.
- Reichstein, Hans (2003), »Pferd«, in: Heinrich Beck et al. (Hg.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage* Bd. 23, Berlin, New York, S. 24–35.
- Reinicke, Christian (1995), »Scharlach«, in: Norbert Angermann et al. (Hg.), *Lexikon des Mittelalters* Bd. 7, München, Zürich, Sp. 1441.
- Rösener, Werner (1989), »Grundherrschaft. A. Definition und Grundzüge der Forschung«, in: Robert-Henri Bautier (Hg.), *Lexikon des Mittelalters* Bd. 4, München, Zürich, Sp. 1739–1740.
- Roos, Renate (1975), *Begrüßung, Abschied, Mahlzeit. Studien zur Darstellung höfischer Lebensweise in Werken der Zeit von 1150–1320*, Bonn.
- Ropeid, Andreas (1971), »Slakting«, in: Allan Karker (Hg.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 16, Kopenhagen, Sp. 170–172.
- Sandklef, Albert (1956), »Biskötsel«, in: Lis Jacobsen, John Danstrup (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 1, Kopenhagen, Sp. 631–634.
- Sauckel, Anita (2011), »Kleidung«, in: Klaus Bödl, Andreas Vollmer, Julia Zernack (Hg.), *Texte und Kontexte (Isländersagas Bd. 5)*, Frankfurt am Main, S. 275–279.
- Schier, Kurt (1970), *Sagaliteratur*, Stuttgart.
- Schier, Kurt (Übs./Hg.) (1993), *Egils Saga. Die Saga von Egil Skalla-Grimsson*, München.
- Schulz, Anne (2011), *Essen und Trinken im Mittelalter (1000–1300). Literarische, kunsthistorische und archäologische Quellen* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde Bd. 74), Berlin, Boston.
- von See, Klaus (1980), *Skaldendichtung. Eine Einführung*, München, Zürich.
- Sigríður Sigurðardóttir (1998), »Um náðhús«, in: *Árbók hins íslenska fornleifafélags* 1996–1997, Reykjavík, S. 69–93.
- Simmel, Georg (1957), »Soziologie der Mahlzeit«, in: Ders., *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft* [zuerst erschienen in: *Der Zeitgeist*, Beiblatt zum Berliner Tageblatt, 19.10.1910], hg. von Michael Landmann und Margarete Susmann, S. 243–250.
- Simpson, Ian; Adderley, W. Paul; Garðar Guðmundsson; Margrét Hallsdóttir; Magnús Sigurgeirsson; Mjöll Snæsdóttir (2002), »Soil Limitations to Agrarian Land Production in Premodern Iceland«, in: *Human Ecology* 30, No. 4 (2002), S. 423–43.

- Skúli V. Guðjónsson (1941), *Folkekost og Sundhedsforhold i gamle Dage belyst igennem den oldnordiske Litteratur*, København.
- Soffía Guðný Guðmundsdóttir, Laufey Guðnadóttir (2004), »Book Production in the Middle Ages«, in: Gísli Sigurðsson, Vésteinn Ólason (Hg.), *The Manuscripts of Iceland*, Reykjavík, S. 45–61.
- Solli, Brit (2006), »Borg in Lofoten – From Early Iron Age ›cooking-mates‹ via Viking Age Chieftains to Medieval Farmers«, in: Jette Arnborg, Bjarne Grønnow (Hg.), *Dynamics of Northern Societies. Proceedings of the SILO/NABO Conference on Arctic and North Atlantic Archaeology, Copenhagen, May 10th–14th, 2004* (Publications from the National Museum, Studies in Archaeology & History Bd. 10), København, S. 259–271.
- Spode, Hasso (2008), »Zur historischen Topographie des Trinkens«, in: Rüdiger Finkentscher (Hg.), *Trinkkulturen in Europa*, Halle an der Saale, S. 20–46.
- Stefán Karlsson (1999), »The Localisation and Dating of Medieval Icelandic Manuscripts«, in: *Saga-Book* 25 (1998–2001), S. 138–158.
- Strauch, Dieter (2000a), »Járnsíða«, in: Heinrich Beck et al. (Hg.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage* Bd. 16, Berlin, New York, S. 36–37.
- Strauch, Dieter (2000b), »Jónsbók«, in: Heinrich Beck et al. (Hg.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage* Bd. 16, Berlin, New York, S. 71–74.
- Straw, Carole (2005), »Gregory, Cassian, and the Cardinal Vices«, in: Richard Newhauser (Hg.), *In the Garden of Evil. The Vices and Culture in the Middle Ages* (Papers in Medieval Studies Bd. 18), Toronto, S. 35–58.
- Ström, Folke (1958), »Döden och de döda«, in: Allan Karker (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 3, København, Sp. 432–438.
- Ström, Folke (1974), *Níð, ergi and old norse moral attitudes*, London.
- Sverrir Jakobsson (2001), »›Black men and malignant-looking‹. The Place of the Indigenous People of North America in the Icelandic World View«, in: Andrew Wawn, Þórunn Sigurðardóttir (Hg.), *Approaches to Vinland. A conference on the written and archaeological sources for the Norse settlements in the North-Atlantic region and exploration of America. The Nordic House, Reykjavík, 9–11 August 1999. Proceedings* (Sigurður Nordal Institute Studies Bd. 4), Reykjavík, S. 88–104.
- Thomsen, Christian W. (20084), »Groteske, das«, in: Ansgar Nünning (Hg.), *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, Stuttgart, Weimar, S. 268–269.
- Thunæus, Harald (1966), »Mjöd«, in: Georg Rona, Allan Karker (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 11, København, Sp. 656–660.

- Tinsley, Clayton (1999), »Zooarchaeology: Some Preliminary Notes«, in: Gavin Lucas (Hg.), *Hofstaðir 1999. Framvinduskýrslur / Interim Report*, Reykjavík, S. 75–85.
- Tinsley, Clayton (2004), »The Viking Settlement of Northern Iceland: A Preliminary Zooarchaeological Analysis«, in: Rupert Housley, Geraint Coles (Hg.), *Atlantic Connections and Adaptions. Economies, environments and subsistence in lands bordering the North Atlantic* (Symposia of the Association for Environmental Archaeology No. 21), Oxford, S. 211–216.
- Trigg, Heather; Bolender, Douglas; Johnson, Katharine; Patalano, Marisa; Steinberg, John (2009), »Note on barley found in dung in the lowest levels of the farm mound midden at Reynistaður, Skagafjörður Iceland«, in: *Archaeologia Islandica* 7 (2009), S. 64–72.
- Ulsig, Erik (1989), »Grundherrschaft. C. Hoch- und Spätmittelalter. VII. Skandinavien«, in: Robert-Henri Bautier (Hg.), *Lexikon des Mittelalters* Bd. 4, München, Zürich, Sp. 1751–1752.
- Vésteinn Ólason (1999), »Gísli Súrsson – a flawless or flawed hero?«, in: Stig Toftgaard Andersen (Hg.), *Die Aktualität der Saga. Festschrift für Hans Schottmann* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde Bd. 21), Berlin, New York, S. 163–175.
- Vésteinn Ólason (2001), »Saga-tekstene – forskningsstatus«, in: Jan Ragnar Hagland, Steinar Supphellen (Hg.), *Leiv Eriksson, Helge Ingstad og Vinland. Kjelder og tradisjonar* (Det Kongelige Norske Videnskabers Selskab Skrifter 1/2001), Trondheim, S. 41–64.
- Vésteinn Ólason (2003), »The Un/Grateful Dead – From Baldr to Bægifótr«, in: Margaret Clunies Ross (Hg.), *Old Norse Myths, Literature and Society* (The Viking Collection. Studies in Northern civilization Bd. 14), Viborg, S. 153–171.
- Vollan, Odd (1959), »Fisketilvirkning«, in: Georg Rona, Allan Karker (Red.), *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* Bd. 4, Kopenhagen, Sp. 343–345.
- Wahl, Betty (Übs.) (2011), »Die Saga vom kriegerischen Björn aus dem Hítardal. Bjarnar saga hítðelakappa«, in: Klaus Bödl, Andreas Vollmer, Julia Zernack (Hg.), *Isländersagas* Bd. 1, Frankfurt am Main, S. 289–371.
- Wallace Ferguson, Birgitta (2001), »L’Anse aux Meadows and Vinland«, in: Andrew Wawn, Þórunn Sigurðardóttir (Hg.), *Approaches to Vinland. A conference on the written and archaeological sources for the Norse settlements in the North-Atlantic region and exploration of America. The Nordic House, Reykjavík, 9–11 August 1999. Proceedings* (Sigurður Nordal Institute Studies Bd. 4), Reykjavík, S. 134–146.
- Weber, Max (19805), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Fünf-te, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen.
- Weinmann, Cornelia (1994), *Der Hausbau in Skandinavien vom Neolithikum bis zum Mittelalter. Mit einem Beitrag zur interdisziplinären Sachkulturforschung für das mittelalterliche Island* (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, Neue Folge Bd. 106 (230)), Berlin, New York.
- Wolf, Kirsten (2001), »Gregory’s Influence on Old Norse-Icelandic Religious Literature«, in: Rolf H. Bremmer Jr., Kees Dekker, David F. Johnson (Hg.), *Rome and the North. The Early*

- Reception of Gregory the Great in Germanic Europe* (Mediaevalia Groningana New Series Bd. 4), Paris, Leuven, Sterling, S. 255–274.
- Wunder, Heide (1989), »Feudalismus. A. Allgemein. West- und mitteleuropäischer Bereich«, in: Robert-Henri Bautier (Hg.), *Lexikon des Mittelalters* Bd. 4, München, Zürich, Sp. 411–414.
- Zutter, Cynthia (1992), »Icelandic Plant and Land-use Patterns: Archeobotanical Analysis of the Svalbarð Midden (6706–60), Northeast Iceland«, in: Christopher Morris, James Rackham (Hg.), *Norse and Later Settlement and Subsistence in the North Atlantic* (Occasional Paper Series Bd. 1), Glasgow, S. 139–148.
- Porkell Jóhannesson (1933), *Die Stellung der freien Arbeiter in Island bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*, Reykjavík, Kopenhagen.
- ØYE, INGILD (1980), *Mat og drikke i middelalderen* (Ausstellungskatalog des Bryggens Museums Bergen), Bergen.